islam düşüncesinde

İŞLEVSEL AKIL

ramazan altıntaş



PINAR YAYINLARI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE

IŞLEVSEL AKIL

DOÇ. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ

Konya/Kadınhanı doğumlu. İlkokulu Demiroluk Köyü'nde bitirdi.
1981'de Konya İmam-Hatip Lisesi'nden; 1984'te Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu.
1981-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu.
Yüksek Lisans'ını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Nübüvvet Öncesi Câhiliyye Toplumu*" adlı tez çalışmasıyla yaptı.(1990) Doktora'sını, "*Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı.(1994) 1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı. 1998 yılında Doçent oldu.
Doç. Dr. Ramazan Altıntaş'ın *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul, (1995) *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Konya, (1997); *İslam İnsanı*, İstanbul, (1997); *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik*, İstanbul, (2002) adlı yayımlanmış te'lif eserleri vardır. Ayrıca, ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan sempozyumlara katılarak bildiriler sunan müellifin, çeşitli akademik dergilerde çok sayıda makaleleri yayımlandı.
Halen Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta olan Doç. Dr. Ramazan Altıntaş evli ve üç çocuk babasıdır. Arapça ve Fransızca bilmektedir.

DOÇ. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ

İslam Düşüncesinde
İşlevsel Akıl



PINAR YAYINLARI

pınar yayınları
istanbul kitap kültür merkezi
büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77

İslam Düşüncesinde *İşlevsel Akıl*
Doç. Dr. Ramazan Altıntaş

pınar yayınları: 170
islam düşüncesi: 45

isbn 975-352-185-5

birinci basım: temmuz 2003

kapak tasarım: sezer erdoğan
uygulama: pınar
dizgi-içdüzen: pınar
baskı: kitap matbaası
cilt: yıldız mücellit

www.pinaryayinlari.com

İçindekiler

Kısaltmalar

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.mlf.	: Aynı müellif.
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
a.y.	: Aynı yer.
b.	: İbn (oğul)
bk.	: Bakınız.
c.	: Cilt
C.Ü.İ.F.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
çev	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
E.Ü.İ.F.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan.
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Milâdî
m.ö.	: Milâttan önce
m.s.	: Milâttan sonra
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi.
s.	: Sayfa
SBA	: Sosyal Bilimler Ansiklopedisi.
S.Ü.İ.F.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğeri
vr.	: Varak
yy.	: Yüzyıl

Önsöz

Her ilim dalı diğer ilim dallarından kapsadığı konusu, incelediği problemlerin muhtevası, varmak istediği amacı, ayrıca, bilimsel sonuçlara ulaşma çabasında izlediği metodolojik argümanlar yönüyle farklılık gösterir. Bu yargı, bütün ilim dalları için geçerli olduğu gibi, müstakil bir bilim dalı olan *kelam* için de geçerlidir.

Kelam ilminin tarihsel gelişim sürecine baktığımız zaman akışında kimi duraksama dönemleri yaşamış olsa bile, özündeki gelişmeye bağlı değişimci karakterinden dolayı dinamizmini hiç kaybetmemiş olduğu söylenebilir. Dinî ilimler içerisinde *kelam*, dışarıdan hiçbir örneğin taklidi ve kopyası olmaksızın müslüman aklın inşâ ettiği, teşekkül itibariyle de özgün ve ilklerden olan bir ilimdir. Hicrî III. yüzyılla birlikte yabancı din ve medeniyetlerle daha yakından temasa geçen Kelam ilmi, şüphesiz karşılıklı etkileşim içerisinde bulunmuştur. Özellikle İslam fukahası, bu etkileşimi ilk dönemlerde her ne kadar onaylamamışsa da, daha sonraki dönemlerde Fıkıh bilimine katkıda bulunmak adına kendileri de aklî kıyasa ait bir takım ilkeleri iktibas etmek zorunda kal-

mışlardır.[1] Halbuki bunda yadırganacak bir durum da yoktur. Müslümanların kadim felsefe ve kültürlerden ödünç aldıkları bazı kavramlar, içeriği olduğu gibi benimsenmemiş, onlara İslamî bir veche kazandırılmıştır. Kelam ilmi, ileriye yönelik hamleleriyle daima canlı, diri ve atılımcı görünümüyle tamamen İslam toplumlarının yapısından kaynaklanmış, bu saf yapısını, hicrî V. yüzyıla kadar devam ettirmiştir.

Kelam ilminin en önemle konularından birisi, bilgi meselesidir. Bilginin tesis edicisi ise, akıldır. Adeta akıl ile bilgi kavramları, ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Akıl denildiği zaman bilgi, bilgi denildiği zaman da akıl hâtıra gelir. Bu sebeple, akılla bilgi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kelamda bilgi sorunu; "*ma'rifet, nazar, ilim*" vb. gibi terminolojilerle ifade edile gelmiştir. Bir nevi bilgi felsefesinin ipuçlarını veren bu terminoloji, hem mütekaddimîn ve hem de müteahhirîn mütekellimlerin eserlerinin ilk bölümlerinde yer almaktadır.[2]

İlm-i Kelam'da her ne kadar duyu ve sâdık haber gibi bilgi vasıtalarından söz edilmiş olsa da epistemolojik temel, *akıldır*. Mütekellimlerin yaptıkları şey, vahyi akılla yorumlamaktır. Çünkü Kelam ilmi, problemleri itibariyle dinî, delilleri itibariyle de insanî bir ilimdir.[3] İslam düşüncesinin gerçek kurucuları olan mütekellimler, metafizik alanı kavramayı olgular âlemine dayalı tecrübelerden hareketle kurmaya girişirler. Buna mantık, akıl ve dil gibi araçlar da kaynaklık etmektedir.

Bilindiği gibi medeniyet projesi bir bütündür. Ama her bütünsel inşânın bir ana merkezi vardır. Hayatı, eşyâyı, insanı ve varlığı yeniden anlamanın/yorumlamanın yolu, yeni paradigmalar ve yeni bilgi sistemleri oluşturmaktan geçer. Bilgi sistemlerinin inşâsı için oluşturucu bir akla ihtiyaç vardır. Oluşturucu aklın ihyâ ve inşâsı ile ancak yeni bir kültür ve medeniyet sıçraması gerçekleştirilebilir.

İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl adını verdiğimiz bu araştırmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. *Giriş*'te, konunun *amaç* ve *yöntemine* katkıda bulunmak adına, muhtasar bir şekilde İslam düşüncesi alanında 'aklın' geçirdiği tarihsel serüvenine de-

ğinilecektir. Çalışmamızın *birinci bölümünde*, aklın filolojik açıdan kavramsal çözümlemesi ele alınacaktır. Diğer taraftan, Kur'an'da akıl ve bu aklın ürettiği bilginin değeri gibi mes'elelere de temas edilecektir. *İkinci bölümde* ise, geçmişte selefimizin ürettiği yöntemsel açıdan *Kelam* mirasımızda bilgiyi oluşturucu araçların başında gelen aklın, ontolojik yapısı üzerinde durulacaktır. Bütün dinî ilimlerde olduğu gibi Kelam biliminde de *"akıl-nakil"*, felsefî anlamda *"akıl-vahiy"* olgusu, vazgeçilmez epistemolojik fonksiyonlara sahip iki bilgi kaynağıdır. Geleneksel Kelam'da metodolojik sorunların başında *"akıl-nakil"* ilişkisine bakış tarzı gelmektedir. İşte *üçüncü bölümde*, aklın epistemolojik alanla ilgili ilişkileri farklı yönlerden ele alınıp tahlil edilecektir. Bu bölüm, araştırmamıza konu olan *'işlevsel aklın'* kelam mirasımızda nasıl tezâhür ettiğinin detaylarına ayrılmıştır. Ayrıca bu bölümde, mütekellimlerin *'asıl-fer'* ilişkilerine bakışı ve akıl-nakil çatışması sorunsalı, değişik açılardan ele alınarak bu sorunun çözümüne yönelik önerilerde bulunulacaktır. İslam düşüncesi alanında bir zenginlik kaynağı olarak görülen ve de görülmesi gereken kelami ekollerin her birisi diğerinden sistematik düşünce temelinde bağımsız olarak tüzel gelişim şartlarına ve kurucu teorisyenlerinin bireysel tabiatlarına özgü bir karakter taşımaları yönüyle, akıl ve nakle biçtikleri rolde dönüşümlü bir çizgi izlediklerinden söz edilebilir. Elbette düz olmayan bu çizginin varoluşunda merkezin etkisi kadar sosyal çevrenin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Yeri geldiği zaman bunlara atıflar yapılacaktır. Zira, geçmişin anlam araştırması ve kritiği yapılmadan geleceğin inşâsı, sağlam zeminler üzerine sağlıklı bir şekilde oturtulamaz.

Çağdaş bir kelamcının[4] dediği gibi, geleneksel Kelam mirasımızın metodik yapısı ve akıl-nakil ilişkisi yeniden bir revizyona tabi tutulmalıdır. Aksi taktirde günümüzde yapılacak olan Kelâmi araştırmalarda sahih bir din anlayışına dayalı yeni bir bakış tarzı geliştirebilme ve oldukça dinamik özellikler taşıyacak olan yeni bir Kelâmî yapılanmanın gerçekleşebilme rüyası başarısız kalacaktır. Kelam'ın görevi, yeni bir İslam ortaya koymak değil, doğru bir din anlayışı geliştirmek ve rasyonel ilkeler bağlamında

İslamı savunmaktır. Çünkü Kelamda sadece tenkitçilik yok, yorumculuk da vardır. Kelam eksenli yeni bir düşünce ancak bundan sonra başlayabilir. Bu sebeple *dördüncü bölümde*, aklın tanımı ve değeri konusunda çağdaş yaklaşımlara değinilecektir.

Hiç kuşkusuz bilimsel böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında gerek öneri ve tavsiyeler ve gerekse kaynak açısından bize yardımcı olmuş pekçok gönül dostumuz vardır. Burada hepsine ayrı ayrı teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Eğer, bu araştırmamız, Kelam bilimine katkıda bulunursa, kendimi bahtiyar sayarım.

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Sivas-2003

DİPNOTLAR

1- Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, I, 60,

2- bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, s. 3-29; Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (thk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987, s. 25-37; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Me'ârif)*, thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, Kahire, ts., XII; Bağdâdî, Abdülkâhir; *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s.4; Cüveynî, Ebu'l-Meâli, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, Kahire, 1961, I, 2 vd.; Cürcânî, S. Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1325 h, I, 25.

3- Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l'Ulûm*, (nşr. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Kahire, s., s. 151.

4- bk. Şâfîi, Hasan Mahmûd, "*Min Kazâya'l-Menheç fî 'İlmi'l-Kelâm*", *Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün*, (Kahire-1983), sy. I, s. 22.

Giriş
İslâm Düşüncesinde Akılcılığın Tarihine Genel Bir Bakış

Akıl, tüm koşullanmaların ve her çeşit tarihselliğin dışında kalan sabit bir cevher değildir. Kavramlar, canlı organizmalar gibidir. Zaman içerisinde değişiklik geçirirler; bazen anlam genişlemesi ve anlam daralması yaşarlar, bazen de anlam kaymasına uğrarlar. Aklın da bir tarihselliği vardır. Akla yüklenen anlam ve fonksiyon, insanlık tarihi boyunca her çağın bilimsel ve teknik imkanlarına, kültürel ve çevresel faktörlerine göre değişim geçirmiştir.[1] İslamî aklın serüvenine tarihsel açıdan bakmadan yeni bir akıl anlayışı inşâ etmek zordur. Her türlü sosyal, dinî, kültürel vb. alanlardaki değişim faaliyetlerinde temel nokta, doğru bir düşünme ile başlar. Düşünme, akıl yürütmeler zincirinin önemli bir halkasıdır. Dolayısıyla düşünme, her aktivite için doğal bir öncüldür. Doğru ya da yanlış eylemlerin temeli, doğrudan düşünme ile ilişkilidir. Bu nedenle, yaşadığımız yüzyılda müslüman aklın içine düşdüğü krizden kurtulması, akıl yürütmenin aklî ilkelerine bağlı olarak yeniden doğru bir anlama yöntemi geliştirmekle paralellik arzeder.[2]

İslam düşüncesinin ilk kaynağını, Kur'an oluşturur. Öyleyse,

Kur'an'ın insana, hayata ve evrene bakışını anlamada bize yol gösterecek olan akıldır. O halde, çalışmamızın mihverini oluşturan 'akıl' kavramına Arap dili örgüsü içerisinde değindikten sonra, Kur'an'da nasıl yaklaşılıyor, akıl kavramının Kur'an çerçevesinde ifade ettiği anlam nedir? gibi sorulara cevap bulmak gerekiyor. Bundan amaç, Kur'an'ın akıl anlayışı karşısında Kelâmî aklın bulunduğu tarihsel duruşu test edebilmektir. Kur'an'da bizzat akıl kelimesi '*isim-masdar*' şeklinde değil, varolan soru ibarelerinde '*efelâ ta'kılûne*', '*efelâ ya'kılune*' vb. gibi fonksiyonel anlamda fiil kalıplarında geçmektedir. Hiç şüphesiz bu ifadelerden, "yaratılışta, Allah'ın olağanüstülüklerini akletmiyor musunuz?" gibi, insanda entelektüel bilişi harekete geçirmeye dair bir duygu seziliyor. Kur'an'da aklın türevlerinin geçtiği âyetlerin muhtevasında hem Allah'ın varlığına ve hem de Hz. Muhammed (a.s)'ın görevinin gerçekliğine dair kanıtlar veriliyor, insandan, idrakıyla bu kanıtları sezmesi isteniyor. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, müslüman düşüncenin ürettiği metinlerin tümünde bir örneği olmayan aklın, Kur'an metninde özel bir konumu ve yeri vardır. Gramatik açıdan da söylemek gerekirse, akıl, Kur'an'da özel bir dil formuna sahiptir. Kur'an, salt, soyut düşüncelerin merkezi olan akıldan değil, duygu ve heyecanların merkezi olan kalbden de bahseder. Kur'an'ın akıl anlayışı, sadece, istidlâlî kategori düzeyinde fiziksel alanda işlemez; aksine, metafizik boyutla da bağ kurmayı içerir. Bu doğrudan '*akleden bir kalb*' ya da '*beyin-gönül*' ilişkisi bağlamında entellektüelliktir. Çünkü, iki şey arasında ilişki görmek, doğrudan, analizci aklın önemli işlevleri arasındadır.

Kur'an'da aklî bakış, deney ve tecrübenin konusu olan bizzat vâkıa üzerinde olduğu gibi, metinlerde geçen alâmet, sembol ve gösterge üzerinde de yoğunlaşır. Yani, Kur'anî söylemin temelini, üreticilik, metaforik ve mitsel bir dil, mantıkîlik, sebeplilik ve istidlâlîlik oluşturur. Diğer taraftan, Kur'an'da mecâz, mesel, hikmet ve semboller yoluyla vahyedilen manalar, "*istidlâli-mantıkî*" kavramlar yoluyla algılanan hususlardan daha çoktur.[3] Bu sebeple, Kur'an'da egemen olan akıl, işlevsel, pratik ve üretken akıldır.

Yaptığımız bu çalışmada genel olarak Kur'an'da aklın kavramsal çerçevesini işlerken de göreceğimiz gibi, o, canlı ve kabına sığmaz bir akıldır. Felsefî söylem yönteminde olduğu gibi, salt, *'istidlâlî-burhanî-teemmülî'* bir akıl değildir. Maalesef tercüme asrından sonra, Aristo felsefesinin etkisiyle İslamî akıl, *'mantıkî-istidlâlî'* bir akıl düzeyi ile sınırlandırılacaktır.[4] Bu yönüyle konunun iyi anlaşılabilmesine katkıda bulunmak için çalışmamızda zaman zaman kelamî aklın felsefî akılla giriş-çıkış alanları üzerinde durulacaktır.

İslam düşünce tarihinde teslimiyetçi zühd anlayışı ya da güçlü iman görünümü, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte (11/632) bir kırılma dönemi yaşayarak, yerini diyalektiğe dayalı bir bakış açısına bırakır. Böyle bir değişimi kaçınılmaz kılan bazı faktörlerden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden Hilâfet sorunu, Hz. Osman'ın şehâdeti, müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar (Cemel ve Sıffin vak'aları), farklı din ve kültür kodlarına haiz olan milletlerle karşılaşma gibi durumlar, akîde ve düşünce alanında farklılaşmalara yol açar.[5] Artık hicrî II. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyalarında yeni imparatorluklar kurulmuş, devlet teşkilatı ve görevlerin dağılımı devlet karşısında sorumluluğunu ayrı ayrı nispetlerden duyan insanı meydana çıkarmış; bu suretle daha geniş ölçekte Allah karşısında sorumlu olan insan, yani diğer tabirle iyilik ve kötülük hususunda insanın iradesi meselesi üzerine düşünülmeye başlanmıştır. Bu sebeple, Kur'an etrafında diyalektik bir din felsefesi meydana gelmiştir.[6]

Özellikle İslam tarihinde Emevîler dönemi, bir başlangıç olarak, akılcı ve nakilci düşüncelerin temellerinin atılmaya ve fikir düzeyinde fırkaların birçok yönden su yüzüne çıkmaya başladığı tarihsel bir kesitttir. Örneğin, *Şîa,* akide ve teşrî' alanlarında propagandalarını olabildiğince yoğunlaştırıyor, *Ma'bed el-Cühenî* (ö. 80/699)) ve *Ata b. Yesâr* (ö. 103/721) gibi aydınlar, toplumu irade hürriyetine çağırıyor ve insanın eylemlerinde özgür olduğunu dillendiriyordu. Diğer taraftan tepkisel bir çıkışla, insanın eylemlerinde özgür olmadığını savunan ve böylece cebir düşüncesinin ilk aktörleri arasında yer alan *Cehm b. Safvan* (ö. 128/745) ise, *ak-*

lî te'vile karşı çıkıyordu. Öte yandan Hâriciler, özellikle 'büyük günah' konusunda tekfir mekanizmasını işleterek İslam'ın hoşgörü alanını olabildiğince daraltıyordu. Hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru Şam'da ortaya çıkan ve Emevîleri temize çıkaran fırka olarak bilinen *Mürcie*, inancı amelden üstün tutuyor, müslüman gruplar arasında meydana gelen sorunları çözmek yerine, işi, kıyamet gününde ilahî çözüme havale ediyordu. Bu fikri çatışmalarda olumlu ve mu'tedil bir konumda bulunan, kaderiyye ve cebriyye arasında orta bir yol tutan, Ehl-i Sünnet'in ilk habercileri diyebileceğimiz *Abdullah b. Ömer* (ö. 74/693), *İbrahim en-Nehâî* (ö. 96/714), *eş-Şa'bî* (ö. 104/722) ve *Hasan-ı Basrî* (ö. 110/728) gibi âlimler sayesinde *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* adını verdiğimiz "*Ana Bünye*"nin itikadî yapısı da sistemleşmeye başlamıştı.[7]

Tasavvuf tarihinde hicretin ilk iki asrı, bireysel felsefî manada zühd dönemi olarak kabul edilir. Bu dönemde zühd ve ibadette ileri giden kimselere; zâhid, âbid, fakîr nâsık ve kurra gibi isimler veriliyordu. Müslüman tecrübede, bireysel felsefî manada yaşanan zühd hayatının kalbi, Basra'da atıyordu. Menşe' itibariyle kelam ve ahlak ilimleri alanında olduğu gibi zühd ve tasavvuf ilimleri alanında da en meşhur sima Hasan-ı Basrî kabul edilir. O yıllarda zâhitlik, Basra'dan sonra Kûfe, Medine ve Horasan'da da taban oluşturuyordu. Sûfî lakabıyla tanınan ilk zat Kûfe'li Ebû Hâşim es-Sûfi (ö. 150/767)'dir. Kûfe, manevî ilimlerin vârisi olarak kabul edilen Arâmî kültürünün etkisi altında bulunuyordu. Bu tesir, Kufe zühd anlayışında, ilahi sevgi konusunda kendini göstermiştir. Arâmî kültürü milâdi ilk altı asırda oluşmuş, Yunan ve Fars felsefesinden olan doğu felsefî düşüncesinin bir uzantısıydı. Aristo felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ile İran metafiziğinin bir sentezi olan bu kültür, Arapça'ya tercüme edildiğinde gnostik meselelerde hem irfanî hayata ve hem de kelamî düşünceye etki etmiştir.[8] O dönemin sûfileri, mütekellimlerin akıl anlayışlarını ve akılla ilgili cedel gibi konuları tartışmayı hoş görmüyorlardı.[9] Onların yöntemi, akıl değil, ilham ve keşiftir. Sûfiler, ilham ve keşfi, nazar ve istidlâlden daha önemli tutmuşlardır. Örneğin, Kelam'a yakınlığı ile tanınan sûfilerden *Seriyyü's-Sakatî* (ö.

257/870), aklı, "Allah tarafından yapılması emredilen ve yapılması yasaklanan şeyleri (anlama konusunda) kendisine başvurulan delil" şeklinde tanımlar."[10] Bunun dışında akla, müstakil hareket etme alanı tanımaz. Çalışmamızda yeri geldiği zaman sûfilerin akıl anlayışlarına da değinilecektir.

Hicrî II. yüzyıla gelindiğinde itikadî, içtimâî, siyasî ve iktisâdî alanda meydana gelen fikrî çatışmalar, daha sonra Hasan-ı Basrî'nin ilim halkasından ayrılan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) önderliğinde yeni bir fırka olan Mu'tezile'nin doğuşunu getirdi. Bu fırka, aklî te'vil ilkesini Cehm b. Safvan'dan almıştır. İlk dönemlerden itibaren Mu'tezile'yi farklı yapan özelliklerin başında, İlâhi bütünlüğü, aşkınlığına zarar verecek etkilerden korumak çabası gelir. Mu'tezile kelamcıları, doğal olarak Allah'ın adâletsiz olabileceğini reddetmekte müttefiktirler. Ama buna rağmen, Allah'ın adâleti ile dünyadaki apaçık kötülük gerçeğini uzlaştırma problemi, Mu'tezile ve hasımlarının uğraştıkları en mühim bir mesele olmuştur. Onlar, yaşadıkları çağda, siyasî otoritelerin toplum düzeninin sosyo-ekonomik eksenine, haksız bölüşümü koymalarına karşı sert tepki göstermişlerdir. Şüphesiz bu olay, onların adâlet ve tevhid ilkelerinin doğmasında büyük rol oynamıştır. Tevhid temeline dayalı adâlet fikrini yücelten Mu'tezile'nin iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibarî ve keyfi kavramlar olmadıkları, iyi ve kötünün sırf akılla tayin edilen iki aklî kategori olduğunu iddia etmeleri bilhassa önemliydi. Mu'tezile bağlılarının vazettikleri en önemli inanç ilkelerinden bir diğeri de inanma ve inanmama arasında *'ara bir yerin'* mümkün olduğu inancı idi. Onlar, insanı eksen alan bir bakış açısıyla Allah'ın eylemlerine baktılar ve bu eylemlerin akla aykırı olamayacağına ve O'nun eylemlerinin hikmetten bağımsız düşünülemeyeceğine inandılar. Sebep-sonuç arasında süreklilik bağının varlığını benimsediler. Mutezile ekolünün bütün görüşlerinin oluşumunda *İlâhi Olan*'a ileten akıl anlayışlarının çok önemli payları vardır. Böylece Mu'tezile, Abbasi devletinin temellerini oluşturan akılcı fikirleriyle, yeni medeniyetin ruhunu temsil etti.[11]

Marshall G. S. Hodgson'un (ö. 1968) İslam'ın klâsik çağı[12] dediği, İslam düşünce tarihinde İslamî akılcılık dönemi, takriben, hicrî 150'den 450'ye kadar uzanan geniş bir zaman dilimini içerir. Bu verimli dönem İslamî gelenekte, "*İslam'ın altın çağı*" olarak da nitelendirilir. Hatta *Muhammed Arkoun* (d. 1928), İslam'ın altın çağını ya da İslam'ın çoğulcu klâsik çağını Hz. Peygamberin vefatından (m. 632) *İbn Haldun*'un ölümüne (m. 1406) kadar geçen dönem olarak adlandırır.[13] İslam'ın klasik çağı, müslüman entelektüel geleneğinin oluşum ve gelişim safhalarını işaret eden serüven bakımından, özgün ve büyük klasiklerin ortaya konabildiği, ilmî ve fikrî ortamın dinamizmini muhafaza edebildiği, entelektüel birikimin farklı eğilim, akım ve ekollere farklı damarlardan cansuyu taşımayı sürdürebildiği, böylece yepyeni model ve sentezlere ulaşılabildiği çağdır.[14] İslam bu dönemde ilk defa grek aklı ve bilimiyle yüzleşir. Emevî halifelerinden Mervan b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dönemlerinde Arapça'ya tercüme edilen eserler tıpla sınırlı kalırken, Yunan, Hint ve Fars düşüncesine ait büyük felsefî ve teolojik metinler hicrî II./m.VIII. yüzyılın sonlarına doğru Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) halifeliği zamanında (h. 137-159/m. 754-775) daha da gelişerek hız kazanır. Halife Harun Reşîd (ö. 193/809) döneminde tercüme faaliyetleri devam eder. 215/830 yılında Abbasi Halifesi el-Me'mun (ö. 218/833) tarafından kurulan *'Beytü'l-Hikme*'nin de bu alanda büyük rolü olur.[15] Bu tarihsel kesitte, İslam akılcılığının nasıl ortaya çıktığını incelemek gerçekten zordur. Mitsel bilgiye ve otoriter dinî muhayyileye karşı verilen mücadele çerçevesinde bu akılcılığın nasıl doğduğunu anlamak için psikolojik ortamın iyi incelenmesi gerekir. Zira, akılcı bilginin doğuş yeri, doğrudan, mitsel bilgidir. İslam tarihinde iktisadî, içtimâî, teknik, dinî, felsefî ilimler alanında üretilen bilginin hepsi, bütün açılardan İslam uygarlığının akılcı gelişimiyle ilişkilidir. Bağımsız analitik aklın çatışması Mu'tezile kelam hareketiyle özel bir şekilde, daha sonra analitik akıl, özel bir biçimde salt ilim kelimesi manasında felsefî hareketle somutlaşır. O tarihlerde İslam uygarlığı, Kindî (ö. 252/809), Câhız (ö.

255/868), Râzî, (ö. 311/923), Miskeveyh (ö. 320/932), Mâtürîdî (ö. 333/944), Fârâbî (ö. 339/950), Tevhîdî, (ö. 400/1023), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi, büyük şahsiyetler doğurur. İslâm akılcılığı Câhız gibi geniş bilimsel birikimi olan şahsiyetler nezdinde yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Mu'tezilî düşünür Câhız'ın, alaycı bir üslupla doğmatik inançlarla ve hurâfe ile mücadele veren Fransız Aydınlanmasının öncülerinden *Voltaire* (ö. 1778) ile yaşadığı asrın imkanlarıyla mukayesesi yapıldığında, büyük bir akılcı olduğunu söylememiz mümkündür.[16]

Hicrî III. /m. IX. yüzyılda İslam kültürü alanında iki ana grup arasında aşırılıklara varacak düzeyde karşılaşmalar meydana gelmiştir. Taraflardan ilki, dinî ilimlerle bağlantılı olan mukallitler ve ehl-i hadis; ikincisi ise, o dönemin tabirine göre, yabancı ilimlerle bağlantılı olan akılcılardır. Bu akılcılara aşağılayıcı bir nitelik olarak verilen ve *'ecnebi/yabancı'* anlamına gelen *'ed-dahîle'* tabiri, *İbn Kuteybe* (ö. 276/889) gibi grek düşüncesinin karşıtları tarafından kullanılan hicvedici bir adlandırmadır.[17] Bu adlandırma, kimi İslamî ortamlarda şu an egemen olan *"Batı'nın kültürel saldırısı"* ya da *"fikrî işgal"* sözünü hatırlatıyor. O dönemde yapılan tartışmalara yeniden döndüğümüzde şimdi meydana gelen tartışmaların bir benzerini görürüz ve bir Arap darb-ı meselinde geçtiği gibi, *"bu gece dünkü geceye ne kadar da benziyor!"* diyesimiz gelir. Bu, bir başka ifade ile tarihin tekerrürüdür. Yine hicrî III. yüzyılda yaşamış olan grek ilminin fanatiklerinin konumu, bize bu dönemdeki yenileşmecilerin Avrupa bilimi ve yöntemi meselesindeki konumlarını hatırlatıyor. Tarihin derinliklerinde varolan köklerine yöneldiğimizde bu olgunun yeni olmadığı görülür. Bu iki taraf arasında meydana gelen çatışma, salt, teorik ve soyut değil, realitede açıkça *içtimâî farklılık* diye tabir edilen pratik bir çatışmadır. Sosyal iki grup arasında meydana gelen çatışmanın arkaplanında iktisâdi ve kültürel farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu iki farklılık, toplumsal gelişmeyi körükleyen etkenlerden sadece ikisidir. Toplumsal ve fikrî hareketlerin gelişmesinin elbette başka nedenleri de vardır. O dönemde özellikle yenileşmeden yana olan akılcı grup, maddi yöne nispetle kültürlü ve zengin kimse-

lerden oluşurken; yenileşme hareketlerine ve akılcılığa tavır takınan nascı grup ise, maddi yöne nispetle yoksul bölgelerdeki mescid imamlarının, vâiz ve hadiscilerin etkisi altında kalan bilgi ve kültür düzeyi düşük kimselerden oluşmaktadır. Bu gruplardan ilki, akılcılığı, diğer grup ise, nakilciliği temsil ediyordu. Artan gelir düzeyi ve kültürel farklılıklara paralel olarak yeni sosyal statü kazanan ve kaybeden sosyal gruplar arasında meydana gelen bu çatışma, bilhassa Abbasi Halifesi Me'mun'un himayesinde Mu'tezile'nin başarısıyla özel bir biçimde ortaya çıkar. Ayrıca, Halife Me'mun, Mu'tasım (ö. 227/841) ve Vâsık (ö. 232/846) dönemlerinde Mu'tezilenin akidesi devletin resmî ideolojisi haline gelmiş, özellikle bu akîdeye karşı çıkanlar şiddetli takibata maruz kalmışlardır. Bu halifelerden Me'mun ve Mu'tasım'ın Mu'tezile'yi yanına çektiği ve onların hasımları olan, nakil ehli diye bilinen hanbelilerle özel bir tarzda mücadele verdikleri bilinmektedir. Tarihte dinî-siyasî, aklî-naklî eksenli ilk ciddi tartışmanın hicri III. yüzyılda, Abbasi iktidarını da arkalayan Mu'tezile ile Ehl-i Hadis görüşünü temsil eden ünlü muhaddis *Ahmed b. Hanbel* (ö. 241/855) arasında meydana geldiği bilinir. İslam tarihinde, yönetimin Mu'tezile'nin görüşleriyle şekillendiği, yani, akılcıların başarı elde ettiği tek aşama bu üç halife dönemidir.[18]

Mu'tezile'yi, ilmî araştırma ortaya çıkarmıştır. Onları, akıllarının doymazlığı, herşeyin içyüzünü araştırmaya sevketmiştir. Temel düşmanlıkları, donukluğa (cumûd) karşı olmaktır. Projeleri, dışarıdan İslam'a sızmış olan görüşleri, ikna edici aklî delillerle reddetmektir. Mu'tezile'nin dehrilere, nübüvveti inkar edenlere, Seneviyye, Hıristiyan, Yahudi, Sâbie ve her çeşit ateist gruplara karşı İslam dinini savunmada şerefli konumları vardı. Bundan dolayı *Zehebî*'yi (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* kitabında, Câhız'ın nübüvvet hakkındaki eserini zikrederken ona, rahmet dilediğini görmekteyiz.[19] Verilen bu örneklerden de anlaşıldığı gibi, İslam düşüncesine büyük hizmetlerde bulunmuş olan Mu'tezile, Yunan felsefe ve kültürünün etkisiyle gerek akla büyük alan açarak, nakli gölgelemesi ve gerekse ehl-i hadise karşı katı tutumu sayesinde halk nezdindeki itibarını kaybetmeye baş-

lar.[20] Yeni iktidar değişimiyle birlikte tamamen kamuoyundaki etkin gücünü kaybeder. Abbasi Halifesi *Mütevekkil* (ö. 232/847) iktidara gelir-gelmez aklî tartışmaları yasaklar. İnsanları, nascılığa teslim olmaya ve taklitçiliğe yönelmeye teşvik eder. Ehl-i hadise, rahat bir şekilde hadis rivayet etmelerini emreder. Mu'tezile mensuplarını iktidardan uzaklaştırdığı gibi, onlar hakkında soruşturma ve koğuşturma da başlatır.[21] Artık, İslam toplumu, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının egemenliği altına girer. Sûfiler ve mütekellimlere hücumlar yapılır. Bu kimseler, fanatizmde aşırı, ilimde ise, çok zayıftırlar. Ahmed b. Hanbel'den bir asır sonra gelen izleyicileri ise, işi çığırından çıkaracak ve toplumsal yapıyı bozacak bir tarzda çok daha fazla aşırılıklara gideceklerdir. Bunlardan birisi, hicri IV. yüzyılda Bağdat'ta patlak veren, adını, *Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî*'den (ö.329/940) alan "*el-Berbehâriyye*" hareketidir. Mu'tezile'nin aklî te'vîl yöntemine karşı '*Selef Akîdesi*'ni savunan bu hareket taraftarları, Allah'ın haberi sıfatları konusunda aşırılığa giderek bu sıfatları aklî açıdan te'vil etmeden zâhiri/harfî manalarıyla almanın gerekliliğine inanmışlar ve sözün tam anlamıyla, Allah'ı yaratıklara benzeterek teşbihe düşmüşlerdir. Yine onların inançlarına göre Kur'an'ın sadece manası değil, yazılan harfleri, okunan sesleri, hatta kağıdı ve mürekkebi Allah'ın ezeli ve kadim sıfatından ayrı değildir.[22] Özellikle akıl karşıtı bir söylemi benimseyen "*el-Berbehâriyye*" hareketi, hicri IV. yüzyılda yönetimden ve halktan aldıkları güçlü destek sayesinde faaliyet alanlarını sosyal hayata da taşırlar. Öyle ki, m. 935 yılında tarihe '*Hanbeli Fitnesi*' adıyla geçecek olan olaylarda Bağdat sokaklarında içki satan dükkanları yağmalamışlar, şarkıcı gördüklerinde kıyasıya dövmüşler ve her türlü müzik aletlerini kırmışlardır. Hatta çarşı ve pazarlara kadınların erkeklerle ve çocuklarla birlikte çıkmalarını engellemek için aşırı baskı ve şiddet politikası uygulamışlardır.[23]

İslam düşünce tarihinde bağnazcılığa karşı akılcılığın mücadele örnekleri çoktur. İnsanların çoğunluğunda sofuluğun her zaman dinin şekil ve merasim tarafına bağlanmak tarzında kendini gösterdiği herkesçe bilinen bir hakikattir. Öz dindarlık, yani

bilgi ve erdem, asla, kabalığa nasip olmamıştır. Gerçek dindarlık ve hatta gerçek erdem, ancak Allah'ı sevmekle mümkündür. Bu sevgi ateşini kalpten, nurunu akıldan alan bir sevgidir.[24] İnançla aklı bağdaştırmaya çalışan Mu'tezile hareketinin yıldızı, her ne kadar Abbasi Halifesi *el-Mütevekkil*'in iktidara gelmesiyle birlikte fiziki-somut anlamda sönmüşse de, fikir düzeyinde yanmaya devam etmiştir. Bu ekolün akıl anlayışı, kendisinden sonra gelen *Eş'arîlik* ve *Mâtürîdîlik* gibi kelam ekollerini de etkileyecektir. Gerek aklın ontolojik mahiyeti ve gerekse epistemolojik yönleriyle ilgili hususlar üzerinde dururken bu etki-tepki meselelerine değineceğiz. Burada şu kadarını söyleyelim ki, kendilerini özgür irade ve akılcılıkla özdeşleştirmiş olan Mu'tezile kelam ekolü, doğuşundan sonra bin yılı aşkın bir süre Avrupa sömürgeciliği dönemi müslüman yenilikçilerinin düşüncelerini biçimlendirmekte önemli bir rol oynamıştır. Etkinliği bugün bile yenilikçi müslüman düşüncesinde hissedilmektedir.[25]

Müslüman tecrübede aklın kullanılması yöntemini etkileyen ve özellikle Fıkıh bilimi alanında meydana gelen başka tezatlar da vardır. Bunun başında içtihat taraftarları ile taklit taraftarları arasında ortaya çıkan tartışmalar gelir. Realitede bu, içtimâî-ideolojik ayrılık olarak kendisini gösterir. Tarihsel manada entelektüel bir çaba olan içtihad, müslümanların hayatî bir mes'elesidir. Bu sebeple içtihad müessesesinin İslam toplumlarında merkezî yönetim aşamasıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Hicrî III. asrın sonuna kadar sürecek olan müçtehid bilginler devrinde henüz fıkhî mezhepler teşekkül etmemiştir. Müçtehid âlimler, halkı, kendilerini taklit etmeye değil, Kitap ve sünnete ittiba etmeye çağırmışlardır. Bu durum sadece Fıkıh alanında değil, Kelam alanında da geçerlidir. Örneğin, *İmâm-ı Mâtürîdî* Kitabu't-Tevhîd adlı eserinde *"taklidi iptal ve dini delille bilmenin gerekliliği"* anlamına gelecek şekilde bir başlık açar ve burada realiteler karşısında, deliller dururken körükörüne başkalarına uymanın anlamsızlığına değinir. Şahısların taklit edilmesini değil, şahısların delillerine uyulması gerektiğini önerir.[26] Bilindiği gibi, gerek itikadî ve gerekse amelî hayatla ilgili konularda taklidin hâkimiyeti Bağdat'ta

merkezi yönetimin çözülmesine eşlik etmiş, neticede, çöküş asrının habercisi sayabileceğimiz, birbiriyle iktidar konusunda rekâbet eden ve yerine göre birbirinin egemenlik alanlarını işgale kalkışan bölgesel emirlikler ortaya çıkmıştır.[27]

İslam toplumları hicrî IV. yüzyıla girerken içtihad kapısının açık olduğunu savunanlarla içtihad kapısının kapalı olduğunu savunanlar arasında iki farklı görüş belirginlik kazanmıştır. İçtihad kapısının açık olduğu dönem, kurucu müçtehid imamlar eliyle olgunlaşan İslam düşüncesinin ilk merhalesini teşkil ederken; artık "içtihad kapısı kapanmıştır" denilen dönem, büyük mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edilmeye başlandığı dönemi teşkil etmiştir. Dini açıdan, sûfi tarikatlarda ve medreselerde tekrar ve hazırı tüketme gibi, salt, mezhep imamlarının öğretilerinin taklit edildiği dinî bir zihniyet dönemi başlamıştır. Mukallitliğin koyulaştığı bu tarihi dönemlerden sonra İslam Dünyası, tabiri câizse, doğmatik bir uykuya dalarak, uzun ve durgun bir geceye adım atar.[28]

İslam dünyası IV. yüzyılın sonlarına doğru, işlevsel akıl aşamasından âtıl akıl aşamasına doğru bir seyir çizgisi izler. Bunun adını *'skolastik asır'* şeklinde koymak mümkündür. Skolâstik kavramı, tekrara dayalı medrese zihniyeti için bir alem olmuştur. İslâm âleminin içine düştüğü aklî krizi tanımlamada ad olan skolastik zihniyet, Ortaçağ Avrupasında meydana gelen şeye benzemektedir. Skolastik (scholasticus) deyimi Latince *schola* (okul) sözünden gelme; skolastik felsefe de *"okul felsefesi"* demektir. Bu felsefe Ortaçağda din adamlarını yetiştiren manastır ve katedral okullarında işlenip geliştirilen *'Kilise teolojisi'*dir. Skolastik yöntem, *aklı, vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını olabildiği kadar kavranılır yapmaya* dayanır. Aklın görevi, *temellendirmek* ve *çürütmektir*; hakikati bulmak değildir. Hakikat, din adamlarının ortak ürünü olan Kilise teolojisinde mevcuttur. Bunun dışında bir hakikat aramak, Tanrı'ya başkaldırmakla eş değerdedir. Önemli olan kilise babalarının sözlerinin otorite kabul edilmesidir. Çünkü hakikat bu sözlerde gizlidir.[29] Otoritelerin ortaya çıktığı bir toplumda, mevcut teolojik birikim doğmalaştı-

rıldığı için geçmişi tekrar ve taklit başlar. İlimlerin akılcı tarafını ihmal edip, nakilci tarafını tesbit ile uğraşmak, skolastik denilen taklit mertebesinin en önemli alâmet-i fârikası sayılır.[30]

İslam düşünce tarihinde skolastik asır aşaması, biz çağdaş müslümanlara intikal eden bir merhaledir. Hâlâ bugün bize ve bütün İslam toplumlarına egemen olan İslam, içtihad ve cehde ufuklar açan, felsefî ve kelamî tartışmalarla dolu yenilikçi, üretken ve icatçı klâsik asrın İslam anlayışı değildir. Şu anda geçerli olan İslam anlayışı, geçmişin kültürel mirasını tekrar ve taklide dayalı, İslam'ın klasik çağında üretilen kültürel mirası doğmalaştıran, neticede hazırı tüketmeye çalışan bir İslam'dır. İslam düşüncesinin tarihte hakettiği yeri tekrar alması, İslam'ın klâsik çağını yeniden tanıyarak, o dönemde geçerli olan akıl anlayışını yeniden ihyâ ve inşâ etmeye bağlıdır.[31]

Skolâstik yüzyılda egemen olan akıl çeşidi, kelimenin tam manasıyla dar görüşlülük(aklun zayyıkun)tür. Bu, tamamen, amelî olarak felsefî düşünceyi yok eden görüştür. Bu görüş, o dönemde ehl-i hadis çevrelerinde yaygın olan: *"Kim kelam yaparsa, zındık olur"*[32] sözünde anlamını bulur. Skolâstik dönemin akıl anlayışı, belirli bir mezhebin öğretisine ya da otoritesine bağlanmış bir akıldır. Öyle ki, taassubun bir gereği olarak her mezhep taraftarı, başka mezheplerle rekâbete girmekten korkuyor ve içe kapanma anlamına gelebilecek bir tanımlama ile 'uzleti' seçiyordu. Buna en canlı örnek, m. XIII. yüzyılda Sünni İslam'la Şii İslam arasında meydana gelen büyük ve derin kopmadır. Bu kopmanın neticesi olarak, mezhep ve grup hassasiyeti cehâleti ve taassubu daha da koyulaştıracak, içe kapanmayı daha çok artıracaktır. Bugünkü durum da bu resimden farklı değildir. Bütün bu etkenler, işlevsel akılcılığı git gide zayıflattı. İslam'ın klâsik çağında akıl, hür, üretken ve çeşitli fikrî akımlar arasında kelam tartışmalarıyla ünlenmişken, skolâstik çağ ise, bütün bu övgüye değer eylemlerin tüketilmesi ve çöküş asrında yasaklanmasıyla ünlendi. Sanki mücerret düşünce suç sayılacak ya da günah ve hata işlenmiş gibi değerlendirilecektir. Bu sebeple, müslümanların sosyal ve fikri düzeyde birbirleriyle ilişkileri kesildi, sadece, dar görüşlü

mezhebi inançlarla yetinildi ve derin bir uykuya dalındı.[33]

İslam dünyası, zihniyet bazında 19. yüzyılla birlikte Ortaçağ İslam'ından modern/liberal İslam'a geçişi sağlamak için yeni bir sürece girer. Bu, yeni bir akıl anlayışının habercisidir. Yenileşmeci müslüman düşünürler, Batı medeniyetinin daha iyi bir değerlendirilmesinin yapılması ve imanın temel hükümlerinin rasyonalize edilmesi konusunda büyük çabalar harcarlar. Bu sebeple, İslam teolojisini Rönesans sonrası Batı'ya egemen olan hümanist, rasyonalist ve bilimsel fikirlerle bağdaştırma yoluna giderler. Örneğin, Müslüman tecrübeden yararlanarak, Mu'tezile geleneğinin rasyonalist skolastizminin terimleriyle, İslam'ı, yeniden yönlendirmeye/yorumlamaya çalışırlar. Sosyolojik bir olgu olarak, yerleşik telakkiler karşısında yenileşme hareketlerinin halk nezdinde itibar sağlaması kolay değildir. Dolayısıyla, taklide dayalı akıl anlayışının değişmesi ve içtihad kapısının yeniden açılması yolundaki adımlar, İslam toplumlarında özellikle yeni kuşaklar üzerinde heyecan yaratmıştır. İslam dünyası açısından olaya baktığımızda iki tip çağdaşlaşma ya da yenileşmeden söz etmek mümkündür: a) Maddi alanda yenileşme. b) Fikrî/aklî alanda yenileşme. İster adına çağdaşlaşma, isterse yenileşme diyelim bu iki mevcut durumu birbirinden ayırmak gerekir. Günümüz İslam toplumlarında maddî ya da teknolojik yenilikler daha çok ithalata dayalı olması hasebiyle gün geçtikçe artmasına rağmen, ne acıdır ki, düşünce ve rasyonelleşme alanındaki yeniliklerde ise düşüş görülüyor. Eğer maddi imkanlarınız varsa, bütün teknoloji çeşitlerini, haberleşme araçlarından tıbbî cihazlara, bilgisayar teknolojisinden sanayi alanında kullanılan makinalara varıncaya kadar ithal etmeniz mümkündür. Acaba, ithalata dayalı teknoloji alanında sahip olunan bu gelişmenin adı, yenileşme ya da çağdaşlaşma olarak görülebilir mi?[34] Elbette bu yenileşme akılcılıkta bir dönüşümle tamamlanmadıkça yenileşme olarak görülemez. Olsa olsa bunun adı, '*yoksulluğun modernleşmesi*' dir.

Fikrî ya da aklî yenileşmeden, kendi '*mâhiyet-i rûhiyemiz*'i bozmadan 16. yüzyılda Avrupa'da meydana gelen İlâhiyat, Bilim ve Felsefe alanındaki gelişmeleri kastediyoruz. Ortaçağ Avrupası,

16. yüzyıldan itibaren akılcılığın gelişmesiyle kıyaslandığında açıkça, büyük kopmaların yaşandığı tarihsel bir durum olarak görülür. 16. yüzyılda *Martin Luther*'in (ö. 1576) dinde protestan bir söyleme dayalı devrimiyle, Hıristiyan İlâhiyatçılar arasında kopmalar meydana gelir. Astronomi bilimi alanında ise, *Kopernik* (ö. 1543) devrimi ve *Galilei*'nin (ö. 1642) keşifleriyle, epistemolojik kopmalar yaşanır. Ortaçağ sonlarına kadar Avrupa'da egemen olan Kilise'nin resmî evren anlayışını yansıtan kadim Yunan ve Roma'nın sınırlanmış, kapalı evren ve âlem tasavvuru değişir.[35] Yeni teori, yer merkezli (geosentrik) bir anlayış yerine, güneş merkezli (heliosentrik) bir anlayış getiriyordu. XVIII. yüzyıl Aydınlanma çağı ve sonrasında bilimsel keşifler ve felsefi gelişmeler birbirini izledi. Hiç kuşkusuz Batı'da olup-bitenler ister istemez çevresinde bulunan ülkeleri endişeye sevketti. Her ne kadar İslam ülkelerinde Batı'da meydana gelen bu reformasyon hareketiyle liberal bir İslamî söylem dillendirilmeye çalışılmışsa da yeterince başarılı olunduğu söylenemez. Ama geçmiş yüzyıla rağmen, XXI. yüzyılın eşiğinde bulunduğumuz bu tarihsel süreçte, ileriye dönük umutlarımızı artırıcı İslam dünyasında *eleştirel akıl* anlayışı alanında önemli değişmeler gözlenmektedir. Tarihi İslam'la, kaynaklarda bulunan sahih İslam arasında kalın çizgiler çizilmektedir. Artık düşünce hayatımızda bir tür "*İslam modernleşmesi*" zuhur etmektedir. Burada, modernleşme ile batılılaşmayı birbirine karıştırmamak gerekiyor. Araştırmamızın son bölümünde işaret edeceğimiz gibi yeni kuşak müslüman düşünürlerin akıl anlayışları uyanış çağımızda bizleri ve geleceğimizi umutlandırmaktadır. Nasıl ki insan, matematik ve tabiat bilimlerinin sonuçlarını elde etmede akla dayanıyorsa, aynı şekilde, dinî metinleri anlama ve yorumlamada da akla dayanmalı ve skolâstik akli zihniyeti terk etmelidir.

İlm-i Kelam deyince akla, akılcılık gelir. Epistemolojik anlamda akla verilen değer Kelam tarihinde teorik ve pratik açıdan nasıl bir uygulama alanı ve zemini bulmuştur? Tarihsel kelam mirasımızdan yararlanarak bu soruya açıklık getirmeye gayret edeceğiz. Bu çalışmamızda "*analitik*" yöntemi kullanarak, kavramsal

ve işlevsellik açısından akıl ve akıl-nakil sorunu gibi yöntemsel alanda ortaya çıkan problemleri belirli bir ekole göre değil, Mu'tezileden Zeydiyyeye, Mâtürîdîlikten Eş'arîliğe, hatta kısmen Şia'ya vb. varıncaya kadar farklı ekoller çerçevesinde mukayeseye dayalı bir yöntemle analiz edeceğiz. Bundan amaç, okurun, farklı ekollerin akıl anlayışlarını bir arada icmâli olarak görmesi ve neticede onların, mukayese yapma imkanı elde etmelerine katkıda bulunmaktır. İslam'ın ilk yıllarında akıl-nakil meselesini bir problem olarak görmek mümkün değildir. O halde akıl-nakil ilişkisi bir problem olarak ne zaman ortaya çıkmıştır? Bunda tercüme faaliyetleri ve kelamî ekollerin benimsedikleri farklı yöntemlerinin katkısı var mıdır? Akılcı ya da nakilci din anlayışına zemin oluşturan bu problemi Kelam bilimi mirasımızdan hareketle nasıl çözebiliriz? sorularını bütün yönleriyle tartışacağız. *'İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl'* adını verdiğimiz bu çalışmayı tarihsel arkaplân temelli yaklaşımdan ziyâde, kavramsal çözümlemeye bağlı bir yaklaşım tarzında ele alacağız. Tarihsel arkaplâna olabildiğince daha az yer vereceğiz. Geleneksel kelam mirasımıza bağlı kalmakla birlikte zaman zaman günümüze uzanan bir düşünce yolculuğunda çağdaş müslüman mütefekkirlerin akıl anlayışlarından bazı örnekler üzerinde de duracağız. Mümkün olduğu kadar akıl-nakil konularıyla ilişkili olarak mütekellimlerin görüşlerini aktarırken doğrudan ilk kaynaklara müracaat ederek yaptığımız bu çalışmadan yegâne gayemiz, geleneksel ve çağdaş kelamın bakış açıları arasında bir senteze ulaşabilmektir.

DİPNOTLAR

1 Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998, s. 285.

2 Ebû Süleymân, Abdülhamîd Ahmed, *Ezmetü'l-Akli'l-Müslim*, Kahire, 1992, s. 13-14.

3 bk. Arkoun, a.g.e., s. 283-84.

4 Arkoun, a.g.e., s. 284.

5 Mezhepler tarihçisi Şehristânî, İslam düşünce tarihinde görüş ayrılıklarının nüvesini *"ilk ihtilâflar"* şeklinde verir. bk. Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 23-32.

6 Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997, s. 89.

7 Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 75, 154; Şehristanî, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, I, 85; Onat, Hasan, *Emevîler*

Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara, 1993, s. 12.

8 bk. Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs ınde Müteſekkiri'l-İslam*, Beyrut, 1965, s. 81; krş. Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, (çev. E. Demirli-A. Kartal), İstanbul, 1996, 31; Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 76; Altıntaş, Ramazan, *"Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar"*, İslâmî Araştırmalar, c. 15, sy. 1-2, (2002), s. 197-98.

9 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (thk. Ebû Hafs Seyyid b. İbrahim b. Sâdık b. 'İmrân), Kahire, 1994, I, 88-89.

10 bk. Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kahire, 1986, s. 51.

11 bk. Malatî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, (nşr. M. Z. el-Kevserî), Beyrut, 1967, s. 35-36; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 26, 150; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998, s. 66.

12 Bu eserin birinci cildinin diğer bir adı da *"İslam'ın klâsik çağı"*dır. bk. Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, (İslam'ın Klasik Çağı), çev. İ. Akyol, S. Demirci, İstanbul, 1993, I, 30.

13 Arkoun, a.g.e., s. 39.

14 Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s. 11.

15 bk. Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 65-66; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, s. 48.

16 bk. Arkoun, *Naklu'l-Akli'd-Dînî*, s. 286.

17 Müellif şu eserinde dillerinde mantık ve rasyonel bilimlerden başka söz çıkmayan mütekellimler hakkında isyan ediyor. bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, Beyrut, 1988, s. 9-21.

18 bk. Arkoun, *Nakdü'l-Akli'd-Dînî*, s. 287.

19 Kevserî, M. Zâhid, *"Mukaddimetü'n-Nâşir"*, (İbn Asâkir, Tebyînü Kezibi'l-Müfterî), Beyrut, 1984, s. 18.

20 Cârullâh, Zühdî, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990, s. 260-62.

21 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, ts., IV, 86.

22 Şehristanî, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, I, 118.

23 İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'İzzüddîn b. el-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, ts., VIII, 307. Akılcılarla nakilcilerin değişik mücadele örnekleri için bakınız. Altıntaş, Ramazan, *"Iz b. Abdüsselâm'ın İ'tikâdî Görüşleri"*, C.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 4, (Sivas-2000), s. 82-84.

24 Leibniz, G.W, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev. Hüseyin Batu), İstanbul, 1986, s. 25, 27.

25 Hoodbhoy, Pervez, *İslam ve Bilim* (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşımı), çev. Eser Birey, İstanbul, 1993, s. 147.

26 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 3-4.

27 Örneklendirmeler için bakınız. Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İçtihad*, Ankara, 1971, s. 167-168.

28 Arkoun, a.g.e., s. 287; Karaman, a.g.e., s. 169-174.

29 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 139-140.

30 Elmalı'lı, M. Hamdi Yazır, *"Önsöz"*, Paul, J.-Seailles, G., *Metâlib ve Mezâhip*, çev. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, s. XXXIV.

31 Arkoun, *Nakdü'l-Akli'd-Dînî*, s. 288.

32 Kelam ilmini yeren başka görüşler için bakınız. Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstabul, 1979, s. 53.

33 krş. Arkoun, a.g.e., s. 288-89.

34 krş. Arkoun, *a.g.e.*, s. 289.

35 Arkoun, a.g.e., s. 289.

Birinci Bölüm

KUR'AN'DA AKLIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

I. Akıl Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

A. Sözlük Anlamı

Arapça'da *"akıl"* kelimesi, üç harfli ikinci babtan *"akale"*, *"ya'kılü'* fiilinin mastarıdır. Çoğulu *ukûl*dür.[1] Cehl, humk, zuhul, sefeh ve cünûn[2] kelimelerinin zıddı olan akıl, mastar olarak Arap dilinde belli başlı şu anlamlara gelmektedir: Engellemek, alıkoymak, bağlamak, kayıt altına almak, akılda üstün gelmek, yüksek yere çıkıp sığınmak, rakibi sarmaya getirip yıkmak, akılda üstün gelmek için yarışmak, dili tutulmak, sığınak, kale; ilim elde etmeye yarayan güç, iyiyi çirkinden, hakkı bâtıldan ayıran kabiliyet, hâfıza, zatında maddeden soyut fiilinde maddeye bitişik olan cevher, Allah'ın insanın bedenine ilişkin olarak yarattığı ruhanî cevher, insanın kendisiyle diğer varlıklardan ayrıldığı nitelik, zekâ, nefs-i nâtıka, hakkı ve bâtılı bilen kalbdeki nûr, kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şey, ruh, idrak yeteneği, fikir ve re'ydir. Ayrıca Arapça'da "kendisiyle birşeyin bağlanmış olduğu ip/bağ" anlamına gelen el-ıkâl kelimesi de *"akl"* kökünden türemiş olup, *"akale'l-baîre bi'l-ıkâl"*: "İp ile devenin ayağını bağladı" veya *"ıkâlu'l-baîr"*: "Devenin aya-

ğının bağlandığı ip" biçiminde kullanılmıştır. Bu nedenle Allah'la bağ kurmak anlamına da gelen akıl, sahibini, doğru yoldan sapmaktan, çirkinliklerden ve tehlikeye götürecek şeylerden engelleyici bir fonksiyona sahiptir. Temelde; akıl, zihin ve nefs aynı hakikattir. Bu bir tek hakikate, idrak edici olması yönüyle akıl, bedene etkisi sebebiyle nefs ve idrâke kabiliyetli olması itibâriyle zihin denilmiştir.[3]

B. Terim Anlamı

Arapça'da a.k.l kökünden türemiş olan akıl kelimesinin türevleri ve değişik şekillerde kullanımları yüzden fazla anlama gelmektedir. Bu kadar çeşitli anlamlara gelebilen akıl sözcüğünün muhakkak bir temel anlamı vardır. Temel anlam, bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı, ilk ve asıl kavrama denmektedir.[4] Temel anlam, sözcüğün ilk kullanılışında kurulan bir simge ilişkisiyle dış dünyadaki nesneleri, konu ve kavramları dile yansıtan, deneyimlerimize ve mantığa uygun bir takım nitelikleri bulunan dile özgü bir birimdir. Eğer temel anlamı, tümce veya iletişim düzeyinde düşünecek olursak, *"belli bir bildirinin, dinleyen ya da okuyana aktardığı kesin, dolaysız anlam"* diye de nitelenebilir. Belli bir ses bileşiminin, sözcüğün, temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlamı yansıttığı yan anlamları da vardır. Temel anlamla, yan anlamlar arasında muhakkak bir ilişki bulunur.[5]

Dilin gelişim safhalarında ortaya çıkan "*temel ve yan anlam*" ilişkisini 'akıl' kelimesine tatbik etmek mümkündür. Akıl sözcüğünün temel anlamı; "bağlamak, tutmak ve korumak"tır.[6] Bu kökten türeyen kelimelerin isim oldukları olgular arasındaki ilgi de bu yöndedir. Örneğin, akıl kelimesinin temel anlamı tutmak ve hapsetmek olduğu gibi, isim olduğu şey de sahibinin yanlış ve tehlikeli şeylere girmesini engeller ve hapseder. Kale de içindekileri dışa karşı koruduğu için ma'kıl denmiştir.[7] Akıllı kişi kendi nefsini tutup onu arzu ve isteklerinden geri çeviren kimsedir.[8] Yine akıl kelimesinin bir diğer temel anlamı, bağlamaktır. *Hz. Ali* (ö. 40/660), aklın matbû' (doğuştan sahip olunan) ve "mesmû'" (matbû' akılla elde edilen) olmak üzere iki kısım olduğuna işaret etmiştir. Kur'an'da, gereği gibi kullanılmadığı için yerilen akıl,

mesmû' akıldır. Akılsızlık sebebiyle kuldan sorumluluğun kalktığı bildirilen yerlerde ise akıldan maksat, matbû' aklıdır.[9] İşte, Kur'an'a göre akıllı kimse[10] demek, gerçek anlamda aklını kullanarak Allah'a bağlanan, O'nunla bağ kuran kimsedir. Burada kasdedilen akıl "manevi bir akıl" olup, deneyin olgularını zihnin, sistematik ve mantıklı bir şekilde yorumladığı '*natüralist rasyonel*' olan akıl değildir.[11] Türkçe'de *"akıl için yol birdir"* diye kullanılan atasözü de ortak bir görüş etrafında bağ kurmak suretiyle birleşmek anlamına gelir. İşte verilen bu örneklerden de açıkça anlaşıldığına göre, akıl ve türevlerinin isim oldukları olgularla temel anlamları olan tutmak, bağlanmak ve hapsetmek arasında bir bağ/korelasyon vardır.[12]

Görüldüğü gibi semantik bağlamda mâhiyet olarak duyu-ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemle algılama yetisi anlamına da gelen akıl, nazari ve zorunlu ilimlerin kendisiyle idrâk edildiği ruhanî bir ışımadır. İşte akıllı kişi, nefsine ve arzularına aklı galip geldiği için, nefsine mukayyet olan ve davranışlarını kontrol edebilen, onu kötü arzulardan koruyan Rabbine karşı daima saygılı, adımlarını atmadan önce iyi hesap-kitap yapabilen, şahsiyetinde ilim, amel ve edep toplanmış kimsedir.[13] Aklın temel anlamlarının başında *"kayıt altına alma"* ve *"alıkoyma"* anlamları gelir. Bu bağlamda akıl, kelimeler yoluyla bilginin ereğini kayıt altına alan ve tutan fıtrî bir sahipliği göstermektedir. Akıl, kalb ile eş anlamlıdır. İdrâkin ruhî algılama organı olan kalb de aynı şekilde akıl ile özdeştir. Aklın gerçek doğası akleden nefsin onunla bilip onunla hakkı bâtıldan ayırdığı bir ruhi cevher olmasıdır.[14] Bir diğer tarifle akıl, madeni kalb ve ruhta, şuası dimağda bulunan ve duyu organları ile elde edilemeyen şeyleri idrak eden manevi bir nurdur.[15] İnsan, yaratılışına yerleştirilmiş bu yetenekle metafizik olayları algılayabilecek bir donanıma sahiptir. Çünkü akıl, eşyanın güzellik ve çirkinlik, kemâl ve noksanlıkla ilgili sıfatlarını kavrayacak bir özellikte yaratılmıştır. Hatta akıl, iki hayırlıdan daha hayırlı; iki şerden daha şerli olanı birbirinden ayırt edebilecek manevi bir güce sahiptir. İnsan manevi bu güç ile gerekli olan nazari bilgileri elde eder. İşte bilgiyi elde eden bu güç, İslam'da insanı mükellef kılan akıl gücüdür. Bu güç insanda ana rahminde cenin iken oluşmaya başlayan bir özel-

liktir. Ergenlik çağına gelince gelişir ve gittikçe olgunlaşır. Bu da zarûriyyâtı anlayan güçtür ki, bu güçle elde edilen bilgiye gelince, kullanılmadığı taktirde akılsızlık özelliği taşır.[16] Kur'an bunu şu şekilde değerlendirir: *"Onlar, sağır, dilsiz ve kördürler. Zira akıllarını kullanmazlar."*[17]

Anlaşıldığı kadarı ile dilbilim açısından akıl, fonksiyonel/işlevsel anlamda hareket kabiliyetine hâiz bulunan bir yetidir. İleride üzerinde daha geniş duracağımız gibi, akıl, kalbten kopuk değildir. Her iki kelime lügat bakımından değişik delâletleri olsa da hakikati ifade etmesi bakımından aynı şey olduğu söylenebilir. Bu anlam bütünlüğünün yansıması olarak akıl kelimesi, salt, maddî organımız olan beyin anlamında olmadığı ama beyinden de bağımsız olmadığı bütün tanımlamalarda göze çarpmaktadır. Sözünü ettiğimiz akıl (intellectus) daha çok kalb ile ilişkili; zekâ ise, beyinle bağlantılıdır.[18] Bundan dolayı Müslüman düşünürler aklı, duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden ve her şeyin tabiatın etkisiyle olduğunu savunan *natüralist*, maddeden başka varlık ve kuvvet tanımayan *materyalist*, bütün fikirlerin duyumlardan meydana geldiğini ileri süren *sansualist* filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdâhalesiyle çalışır.[19]

İslam düşünce sisteminde akıl, maddi bir kuvvet olmayıp soyut ve ruhanî bir cevherdir. Akıl insanda bulunan (nefs-i nâtıkaya) konuşan nefse mahsus bir kuvvettir ki, nefis bununla ilimleri elde eder ve mefhumları, tabirleri ve terimleri idrak edip kavramaya muktedir olur. Akıl, bilinmeyenleri tariflerle tasavvur, delillerle kabul ve tasdik ederek, hissedilenleri de duyularla müşahade ederek idrak edip anlar.[20] Felsefî bir ifade ile akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güçtür.[21] Acaba Kur'anî bağlamda akıl, hangi anlam alanlarına tekâbül etmektedir ve nasıl bir işleve sahiptir?

II. Kur'an'da Akıl Kavramı

Kelam ilminde en önemli bilgi kaynaklarından sayılan akıl, Kur'an'da, biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere 49 yerde isim ve mastar formunda değil, fiil formunda geçmektedir. Bilindiği gibi fiil, bir iş, bir oluş ve bir hareket bildirir. İşte bu âyetlerde akıl kavramının fiil/eylem formunda geçmesi, bu kelimenin oldukça dinamik bir uygulama alanına ve epistemolojik açıdan fonksiyonel bir değere sahip olduğunun göstergesidir. Kur'an'da akıl salt âlet olarak değil, uygulama/iş ve vazife olarak anlatılmıştır. Akıl, okuma ve yazma görevi gibidir. Bu sebeple Kur'an'da fiil formunda gelen akıl için sebepleri sonuçlara bağlama gibi bir takım vazifeler zikredilmiş ve aklın işlevselliğini anlatmada *fikir*, *tefekkür, nazar*, *basar*, *tedebbür*, *zikir*, *ilim*, *fehm* gibi zihnî faaliyetlerden söz edimiştir.[22] İleride müstakil bir başlık altında daha geniş bir şekilde ele alacağımız aklın işleyişini ifade eden bu âyetlerde, aklı kullanma biçimleri olan kavramlarla eşyanın farklı yaratılış biçim ve şekilleri üzerinde düşünce üretme ve doğal gözlem yaparak deneysel tecrübe yoluyla hidâyete ulaşma açısından bilgi sahibi olma teşvik edilir. Zira in-

san bütün varlık kategorilerini algılama ve tecrübe etme kabiliyetiyle yaratılmıştır. Her insan kendi bilgi düzeyinde çıkarımda bulunabilecek bir tabiata sahiptir. İşte insan diğer canlılardan bu yönüyle ayrılır ve maddi varlık dünyasında bu önderlik rolüyle iş yapar.

İslam öncesi dönemde akıl kelimesi, insanın değişen durumlarda gösterdiği *"pratik zekâ"*yı ifade ederdi. Akıllı adam, en beklenmedik olaylar karşısında bile bir çözüm yolu bulup kendisini tehlikeden kurtaran adam idi. Bu çeşit pratik zekâ, İslam öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık görürdü. Zaten çöl şartları içinde başka türlü güvenle yaşamak da mümkün değildi. Bu kelime Kur'an'da çok sarih dini bir anlam taşıyan anahtar kelimedir. Akıl kelimesi, insanı Allah'ın âyetlerini anlamaya güç yetiren insan yeteneğini ifade eder. İnsan, Allah'ın merhameti gereği, kendisine hibe ettiği yetenekle âyetleri kavrar. Meselâ, Allah'ın gökten indirdiği, öldükten sonra arzı tekrar hayata kavuşturan yağmur da insanlar için Allah'ın varlığının âyetleri (delilleri)dir. Kur'an şöyle diyor: *"Şüphesiz bunda akıllarını çalıştıranlar için işaretler (âyetler) vardır."*[23] Yine Kur'an, yanlış hareketlerinden dolayı halkı ile beraber Allah'ın, altını üstüne getirdiği eski memleketlerin durumuna da işaret eder: *"Andolsun ki biz, o (eski şehrin halinden), aklını çalıştıranlar için açık bir âyet bıraktık."*[24] Burada Allah'ın gazabının mahvettiği eski şehirlerin hali, Allah'a inanmayanlar için büyük bir ikaz işareti olarak zikredilmiştir. Kur'an'da bunun benzerleri çoktur.[25]

Kur'an, *'olgu-akıl'* ilişkisi üzerinde durarak, insanın bu olgular üzerinde aklını kullanma görevini yerine getirmek sûretiyle düşünce üretmesini ister: *"Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalbler de körleşir."*[26] Bu âyetten anladığımız kadarı ile kalb, göz ve kulak gibi araçların gördüğü vazife bakımından kullanılmadığına değinilmiş oluyor. Bu vazifeleri âtıl hale getirmekle insan, seviye kaybederek behîmî bir seviyeye düşmekle kalmıyor, daha ileri bir boyutta insan, fiziksel bir varlık durumuna geliyor; yiyor, içiyor ve uyuyor. Ken-

disinden üretme, icat etme ve yeryüzünü imar etme gibi nitelikleri etkisiz hale getiriyor. Böylece insan, kendi özgür iradesiyle, özünde bulunan işlevsel aklı, âtıl bir akla dönüştürmüş oluyor. İşte Kur'an, insan eliyle âtıl bir konuma düşürülen bu aklı, aktif ve fonksiyonel bir hale getirmeyi tavsiye ediyor ve getirmeyenleri de kınıyor.

Genel olarak, Kur'an, insanı, varlık düzleminde olup bitenleri akıl yoluyla anlamaya çağırır. Ünlü Kur'an yorumcusu *Dahhâk*, (ö. 105/723) "*li yünzira men kâne hayyen*"[27] âyetinde geçen "*hayyen*" kelimesine "*aklını kullanabilen kimse*" anlamını vermiştir. O taktirde âyetin manası, "*aklını kullanabilen kimseyi uyarman için*"[28] anlamına gelir ki, Kur'an, insanın doğrudan aklına hitap etmektedir. Zira, deliler dinen sorumlu olmadığı için, onları uyarmanın da bir anlamı yoktur. Teklifin şartı, akıldır. Davet ve teklif ise, ancak, aklı olana yapılır. Ayrıca, eğer bir kimsenin aklına bir şey yatmazsa, gönlü de yatmaz. Bundan dolayı her kim ki, aklını kullanarak varlık üzerinde teemmül ederse hidâyet açısından faydalanır. Bilginler tefekkür ehli olmaları hasebiyle, eşyanın hakikatini anlama noktasında daha süratli intikal edebilirler.[29] Çünkü, bilginler, aklını nasıl işletebileceğini bilirler. İnsanın tecrübesi ve bilgileri arttıkça kazanılmış aklın potansiyel gücü de artar.

Aklın temel anlamlarından birisi *menetmektir*. İşte Kur'an aklın bu yönüne dikkat çeker. İnsanın kötülük yapmasına mani olacak gücün akıl olduğuna vurgu yapar.[30] Bu âyetlerin muhtevasına baktığımız zaman evrensel ahlâkî mesajlar yer alır. Hiç kuşkusuz, ahlak felsefesinde akılcı ekolü temsil eden Mu'tezile'nin[31] ahlâki hükümleri akla dayandırırken bu naslara atıflarda bulunması boşuna değildir. Allah, fıtrî akılla yarattığı her insanı doğru ile yanlış arasında seçimde bulunabilme yeteneği ile donatmıştır. İnsan aklını kullandığı taktirde gerek bireysel ve gerekse toplumsal bazda ahlâki ilkeleri kavrayabilir ve bu ilkeler doğrultusunda toplumsal hayatta hak ve vazifelere bağlı kalarak içtimâi yapının sarsılmamasına katkı yapabilir.

Akıllı insan, hayat sistemini âhirette hesap verebileceği değer-

ler üzerine kurmalıdır. Çünkü, süreli bir yaşam biçimi olan dünya hayatı geçicidir, önemli olan kalıcı bir hayat için ideal anlamda bir yaşam biçimini seçmek gerekir. İnsan, ucuz ve bayağı arzulara ulaşmak uğruna, ebedi hayatını tehlikeye atıcı davranışlardan uzak kalmalıdır. Bu sebeple âhiret hayatının dünya hayatından daha üstün olduğunu kavramak için Kur'an'a göre aklı kullanmak gerekir.[32]

Kur'an aklı kullanmaya büyük değer verir. Bu sebeple Kur'an, duyuları olduğu halde hakikati kavramada çaba göstermeyen, mecâzî anlamda sağır, dilsiz, kör ve akılsızların nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymakta tereddüt etmez ve onları bir hayvan, hatta daha sapık olarak nitelendirir.[33] Çünkü insanı hayvandan ayıran temel vasıf, görmek ve işitmek değildir; bu vasıf, sadece ve sadece aklını kullanarak düşünme faaliyetinde bulunmaktır. Düşünmeyenler ise organizmanın işleyişi, yemek, içmek ve doğurmak bakımından hayvandan pek farksızdırlar. Zira hayvanlar yaratılma gayeleri üzerine hareket ederler, kendilerine hizmet edenlere bağlıdırlar, iyi davrananla kötü davrananları hemen fark ederler. Menfaatlarını ararlar, zarar verenlerden kaçarlar, yedikleri, içtikleri yerleri tanırlar, öğrendikleri yolları şaşırmazlar. Duyuları olduğu halde hakikati kavrayamayan sağır, dilsiz, kör ve akılsızlar ise, hakikati kavramak şöyle dursun, iyi ile kötüyü ayırt edecek durumda bile değillerdir. Çünkü onların kalpleri gerçek ilimden uzak olduğu gibi, câhillikle de dopdoludur. Halbuki hayvanlar, bilmiyorlar, ilim olarak bir şeyler bilmeleri de gerekmiyor, aynı zamanda onların bilmemesi kimseye zarar vermiyor, fakat insanların bilgisizliği ise felaket ve kötülüklerin kaynağıdır. Bu bakımdan insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği, akıl ve düşüncedir. Bu gerçeği *Aristoteles* (m.ö. 383-322) "insan düşünen (akıllı) hayvandır" demek suretiyle dile getirmiştir.[34]

Gerçekten herşeye rağmen bizi diğer hayvanlardan ayıran ve bizi en güçlü yapan şey, akıl ve bu aklın ürettiği bilgidir. Bazı hayvanlar bizden daha hızlı koşabilir, ancak biz herhangi bir hayvandan daha hızlı olmamızı sağlayacak arabalar yapabiliriz. Bazı hayvanların görme yetisi bizimkinden daha üstündür, ancak hiç-

bir hayvan, teleskop ya da mikroskop kullanan bir insandan daha iyi göremez. Kuşlar, bizden farklı olarak uçabilir, ancak bizler herhangi bir kuştan daha hızlı ve daha uzağa uçabilecek uçaklar üretmişizdir. Tüm bu örneklerde diğer hayvanlarla aramızdaki farkı ortaya çıkaran şey arabalar, teleskoplar ve uçaklar icat etmemizi sağlayan insan aklıdır ve bilgisidir. Bilgi ve akıl, güç demektir. İnsanoğlunu bütün canlıların en üstünü yapan işte bu akıl yetisi ve onun ürettiği bilgidir.[35]

Aklın bilgi elde etme yollarından bir yol olduğunu hiç kimse inkar edemez. Ama buna rağmen felsefe tarihinde diğer bilgi yollarıyla aklın ilişkisi bakımından farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, deneyci ve rasyonalist akımlar arasında bilginin kaynağı bağlamında tartışmalar yaşanır. Bir yönüyle bu tartışma, akılcılığın da bir meyvası olarak görülebilir. Bilginin kaynağı bakımından aklın duyu organlarıyla ilişkisi konusunda Kur'an ve felsefi akımlar arasında meydana gelen farklılığı açıklamak mümkündür:

a. Duyumcu Ekol: İnsan bilgisinin biricik kaynağının duyum olduğunu savunan felsefe öğretisine denir. Bilgi teorisinde rasyonalizmin düşünceyi ve aklı bilgi kaynağı sayan tezine karşı geliştirilmiş bir tezdir. Duyularda olmayan hiçbir şeyin zihinde bulunmayacağını savunur. Bu akıma göre insanın iç dünyası, düşünmesi, yargısı, akıl yürütmesi, kısacası, iç davranışları dış etki ve uyarılarla, sürekli duyuların değişimiyle açıklanır. Bu açıdan duyumculuk maddeci bir deneyciliğe ulaşır. Deneycilikte bilginin biricik kaynağını, dış deneyler, duyumculukta ise, salt duyular oluşturur.[36]

Duyumcu ekol, kadim felsefî yönelişlerde olduğu gibi aklı, duyulardan bir çeşit ve maddeye tesir eden bir yansıma olarak görür. Bu yönüyle akıl, hem tecrübe ve hem de duyular açısından önemlidir. Akıl, deneysel tecrübede bir parçadır. Zihin ve madde, akıl ve duyular arasındaki ilişki, sebeplilik ilişkisidir; akıl ve duyular arasında gidip-gelen karşılıklı değişiklik ilişkisi değildir. Sebeplilik bu ilişkiye, sadece bir yönden tesir eder. Duyular, zihnî değişimleri meydana getirmeye götüren akıl ve cismani değişim-

ler üzerinde etkilidir. Bu ekole göre aklî güç, fiziksel ve duyusal faaliyet için ikinci bir kaynaktır.[37]

b. Rasyonalist Ekol: Özellikle insan bilgisinin kaynağını akılda (zihinde) bulan, bilginin akıldan, düşünceden doğduğunu ve ancak bu bilgilerin zorunlu, mutlak, değişmez, genel-geçer olduğunu iddia eden görüştür. Bilginin kaynağı konusunda duyumculuk ve tecrübeciliğin anlayışına karşıdır. Salt rasyonalizmin idealine göre, duyular da insana bilgi sağlar, ama, duyular kesin ve zorunlu olmayan bilgiler sağladığı için onun bilgisine güvenilemez.[38] Açıkça bu ekol, aklı tecrübeye tercih eder. Çünkü, zihin tecrübeden önce bir takım bilgilere sahiptir. Meselâ, *Eflatun*'un (m.ö. 427-347) *ide*'leri, *Aristoteles*'in kategorileri, *Leibniz*'in (ö. 1716) doğuştan fikirleri, *Kant*'ın (ö. 1804) a priori zaman, mekan ve zihin kategorileri insanın doğarken dünyaya boş gelmediğini gösteren hususlardır; burada akıl bilginin şartıdır; kavramların ve bilgi ilkelerinin kaynağını teşkil eder.[39]

Aristo felsefesinin temelini akılcılık oluşturur. O, *"bilgilerimiz doğuştandır"* görüşüne deney ve duyu unsurunu da katarak akılcı bir görüş geliştirmiştir. O, *Eflatun* gibi, salt *"bilgilerimizin doğuştan"* geldiğini kabul etmez; fakat ona göre insan zihni de tamamen boş değildir. İnsan zihni, bilgiye değil, fakat bilgi meydana getirme yeteneğine sahiptir. Bu yeteneğin gelişmesi ve işlem yapabilmesi için, dış âleme ait gözlemlerin ve duyu organlarının faaliyetine ihtiyaç vardır. Aristo'ya göre, duyular ve tecrübeler yoluyla elde edilecek olan algıları işleyecek, onları belirli bir düzene koyacak ve sentez yapacak olan akıldır.[40]

Anlaşıldığı kadarıyla, *Aristo*'nun akılcılık hakkındaki görüşü, akıl ve duyu organları arasındaki ilişki biçimi, karşılıklı değişim etkisine dayanmaktadır. Aristo'nun bilginin kaynağı konusundaki bu görüşü Müslüman felsefecilere büyük etki etmiştir. Örneğin, *Farabi* (ö. 339/950) ve *İbn Sina* (ö. 428/1037) insanda bulunan potansiyel akıl ile etkin akıl arasında bir ayırım yapmaya gider. İnsan aklı hazır hale geldiğinde ona bilgi aktaran insan-üstü aşkın faal akıl, insan nefsinde akledilebilirlerin meydana gelmesini gerçekleştirir. Aklî faaliyetin nesnesi olan duyuların verdiği

külliler, faal aklın parlamasıyla, *İbn Rüşd*'e (ö. 595/1198) göre ise, faal aklın ittisalıyla soyutlanır. Böylece düşünce, nefsin bedenle birleşmesine dayanır.[41] Dolayısıyla Müslüman felsefeciler, duyu ve akla dayalı aklî idrâke büyük değer vermişlerdir. Bizzat *Farabi*, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. İnsan bilgisi soyut akıllardan gelen bir aydınlanmaya dayanır. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, aynı şekilde aklımız, ancak yolunu aydınlatan faal akıl tarafından perdesi sıyrıldığı zaman idrak etmeye muktedir olur.[42] Şu halde akıl, potansiyel akıldan bilfiil akla ve daha sonra müktesep akla intikal etmede, tedricilik yönüyle bir hiyerarşi izler. Müslüman felsefecilerde bilginin kaynağı konusunda akla yüklenen anlam özetle böyledir.

c. Kur'an'da Akıl ve Duyular Arasında İlişki: Kur'an incelendiği zaman bilginin kaynağı bakımından akıl ve duyular arasında açık-seçik bir ilişki kurulduğu görülür. Çünkü hem akıl ve hem de duyular, insanın tabiatında iç içedirler. Her ne kadar ontolojik anlamda akıl ve duyular birbirinden farklı iseler de yaratılma bakımından aynı yaratıcının eserleridirler. Bu sebeple Kur'an'da her ikisinin faaliyeti birleştirilmiştir. Duyu, akıldan bağımsız; akıl da duyulardan bağımsız birer yol değildir. Duyular ve akıl birlikte iş yaparlar, bilgi üretirler.[43] Kur'an'a göre akıl ve duyu organlarının işbirliği, sadece, duyu organlarıyla kavranabilen alanlarda geçerlidir. Akıl, fizik âlemin ötesini bilme konusunda kendi yasasıyla münferittir. Duyular dünyası ise, duyular ve tecrübe alanıyla sınırlıdır. Duyular, akılla bütünleştiği zaman bir anlam kazanır. Bu duyuların tek başına bilgide bir rolü yoktur, anlamına gelmez. Kur'an'a göre akıl, olgusal dünyanın yasalarıyla, duyu-üstü varlığın kavranmasına yarayacak istidlâlde bulunmaya kudretli kılınmıştır.[44] İşte bu sebeple Kur'an sisteminde akıl ve duyular arasındaki ilişki karşılıklı etkilenme temeline dayalıdır. Akıl, duyuların verilerinden aklî suretleri soyutlamakla iş yapar. Hissî suret olmadan aklî içtihada güç yetirmek zordur. İzafî rasyonalizmde olduğu gibi, akıl tek başına bilginin taşıyıcısı değil, duyulardan elde ettiği malzemeyi oluşturucu bir işleve sahiptir.

Açıkça Kur'an, bilgi elde etmede duyu organlarıyla aklın arasını birleştirmekle[45] ikisine de aynı derecede bir değer atfetmiştir. Felsefe tarihinde duyumcular ve rasyonalistler aynı şeyi yapmamışlardır. Deneyciler bilginin kaynağı olarak sadece duyu organlarını, rasyonalistler ise, sadece aklı kutsamışlardır. Böylece bu iki ekol değil birbirleriyle uyuşmak, daima çatışma halinde bulunmuştur. Halbuki Kur'an bu çatışmacı anlayıştan uzak bir yol izleyerek, hiçbir zaman, duyu ve akıl arasında bir çatışmanın varolduğunu değil teyit etmek, kabul bile etmemiştir. Eğer akıl ve duyular arasında bir çatışma yaratılırsa, her birinin değeri boşa çıkarılmış olur. Zira, bilgiye ulaşmada bunlardan birinin rolünü heder etmek, her ikisinin de rolünü ve değerini heder etmek gibidir. Örneğin, bilgide duyu organlarının rolüne mani olmak, aklı yok saymak gibidir. Böyle bir durum ise felâkettir. Kur'an böyle bir durumu şu şekilde ortaya koyar: "*Andolsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da sapıktırlar. İşte bunlar gâfillerdir.*"[46] Çünkü inkara şartlanmış olan kimseler, bireysel tercihleriyle, her biri hakikatin bilgisine ulaşmada bir vesile olan; akleden kalb, gören göz ve duyan kulaklarını ön yargı kilitleriyle kilitlemişlerdir. Yukarıdaki âyetten anlaşıldığı gibi, başta asıl fonksiyonunu icra etmede engel çıkararak aklı felce uğratmak, bilgiye hizmet yönüyle doğrudan duyu organlarını da işlevsiz bırakmak gerçeğiyle sonuçlanıldığı açığa çıkmaktadır. Elbette hakikatin bilgisine ulaşmada aklın rolünü ve görevini hiçe sayan bir kimseye duyuların elde ettiği malzemeler de fayda vermeyecektir. Akıl yönünden ehliyeti sorunlu kimsenin mükellef oluşu, dinsel anlamda tartışma götürür. O halde duyularla elde edilen tecrübe akılla bir anlam kazanır. Kur'an bilgiye ulaşmada duyu organlarını tek bir araç olarak kabul etmez. Aynı şekilde aklı da sınırsız ve sorumsuz bir konumda bırakmaz. Duyular ancak akılla bütünleştiği zaman bir iş ortaya koyar.[47] Bir de bu âyetlerde ilginç olan durum, duyulardan sonra aklın gelmesidir. Şu âyette duyu-akıl ilişkisi çok güzel bir şekilde ortaya konmaktadır: "*Eğer*

kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık, derler."[48] Bilgi elde etmede akıl, hemen duyuların arkasından geliyor. Eğer duyular, bilgi öğrenmeye yeterli gelseydi, ona akıl tabi olmazdı. Aklın, işitme organı olan kulağa atfedilmesi oldukça manidardır. Gayet doğaldır ki, akıl olmadan bilgi elde etmede duyuların tek başlarına bir değeri yoktur. Bilgileri belli bir düzene koyarak sistematik hale getirmede görev, akla düşüyor. Adeta akıl, duyuların verdiği bilgiyi bir filtreden geçirmiş oluyor. Böylece, bilgi üretmede hakiki rol ve görev, akla düşmüş olmaktadır.

Kur'an'a göre hidâyet ve dalâleti yaratan Allah'tır. İnsan bu iki yoldan birisini özgür iradesiyle seçerse Allah onu onda yaratır. Mecâzi anlamda hidâyet vesileleri olduğu gibi, dalâlet vesileleri de vardır. Bunlardan birisi de şeytanın saptırmasıdır. Kur'an, aklını kullanan kimseleri şeytanın saptırmaya güç yetiremeyeceğine değinir.[49] İnsan şeytanı kendi özgür seçimi ile yetkili kılmadıkça şeytanın insan üzerinde hiçbir tesiri olamaz.[50] Şeytanı asıl güçlü yapan, irade zayıflığı, ahlaki gevşeklik ve aklı kötülükler karşısında bir kalkan olarak kullanabilme iradesinin olmayışıdır. Ancak selim akıl sahipleri iradelerinde sağlam bir duruş sergileyebilirler.

Olgun insan madde ve mana dengesini özünde ve hayatında bütünleştiren bir varlıktır. İnsan, *Yüce Varlık*'la bağlantı kurduğu zaman bu denge korunur. Allah'tan başkasına tanrısal nitelikler yakıştırmak olan şirk, insan hayatındaki üstün hasletleri tanımamak anlamına gelir. Böyle bir insan psikolojik açıdan kişilik parçalanması yaşar. Allah'tan başkasına boyun eğicilik ve tanrısal nitelikler verme inancı olan şirk, bir şahsiyetsizlik, yalancı dostluk ve güven temelinden yoksunluktur. İnsan, akıl ipine tutunarak içine düştüğü bu dipsiz kuyudan çıkabilir. Kur'an, Allah'a yaklaşmada bir aracı olarak kabul edilen putların "*aklı kullanma*" kapasitesine sahip olmadıklarını söylerken; dolaylı bir anlatımla insanın bir put nesnesi gibi olmadığını aklını kullanmasıyla nesnelerden ayrıldığını anlatmak istemektedir.[51] Zira, aklın en önemli görevlerinden birisi, yanlışı tekrarlayıp durmama ve ondan kaçın-

madır. O halde insan ne diye fayda ve zarar verme gücüne sahip olmayan varlıklara umut bağlamaktadır?

Kur'an bir bilim kitabı değil, hidâyet kitabıdır. O, bilimin nesnesi olan hususlara ve konularına işaret eder. Fizik, Kimya ve Biyoloji bilginlerinin aklının yaptığı gibi, doğrudan algılanabilen maddi olguların analizini değil, bunların sonuçlarını insana bırakıyor. Kur'an modern bilimin sahasına giren konulara değinirken bile daima insanın hidâyet yönünü ele alır. Bu konuda aklî-naklî delilleri birlikte kullanır.[52] Ayrıca, varlıkların yaratılış hikmetiyle ilgili âyetlerin Mekkî oluşu, dikkat çekmektedir. Varlık dünyasına hitap eden bu âyetlerin amacı, insanın aklını uyararak, bu olgular üzerinde düşünmek ve öğrenmek eylemini yerine getirmektir. Düşünmek ancak, bir vâkıa ile sağlanır. Vâkıa olmazsa, düşünme de olmaz. Kur'an'ın amacı bilimsel formüller vaz etmek değil, hidâyettir. Bu yönüyle akıl da umûmi bir hidâyet vesilesidir.

Her ne kadar Kur'an'da aklın açık bir tanımı yapılmamışsa da biz aklın söz konusu edildiği âyetlerin muhtevasını tahlil ettiğimizde aklın işlevselliğinin hangi noktalarda olduğunu kavrayabiliriz. Bu da bizi Kur'anî terminolojide aklın tanımına yaklaştırabilir:

Akıl, duyu organları aracılığı ile kendisine ulaşan bilgileri değerlendirerek hakla bâtılı birbirinden ayırabilen[53], her türlü kavramlar ve fikirler arasında mukayeseler yapabilen[54], varlıkları[55], gaye[56], imkân ve ihtimal[57] noktasından inceleyip onlar hakkında doğru bilgiler ortaya koyabilen; ancak bütün varlık ve oluşları kuşatamadığı için sınırlı bilgi verebilen[58]; insan bünyesinde var olan ve bilginin oluşumuna etki eden kuruntular ve çeşitli arzular nedeniyle yanılabilen[59]; bundan dolayı da kendisine ışık tutacak sağlam bir kaynağa muhtaç olan; güzel ile çirkini, faydalı ile zararlıyı bulabilen[60] zihnî bir kuvvettir.[61] Ünlü dilbilimci *İsfehânî*'nin (ö. 502/1102) dediği gibi, "*akıl, bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bir bilgidir.*"[62] Çünkü akıl, muhtelif fikirleri belirli kategorilere ayırma yetisine sahip olan, analiz edici, bütünleyici ve birleştirici bir özellik taşır. İşte Kur'an'a göre aklın

en önemli yanı burasıdır. Bu sebeple Kur'an'da aklını doğru bir şekilde kullanmayanlar kınanır: *"O, aklını gereği gibi kullanmayanları rezil eder."*[63] Bu mesajın anlam alanından anlaşıldığı gibi, aklın en önemli işlevi, insana, var olanla *Var Eden* arasında bağ kurdurmaktır. Çünkü Kur'an, inkâra şartlanmış olan kimseleri *"aklını işletmeyenler"* olarak nitelendirmiştir: *"(Hidayet çağrısına kulak vermeyen) küfre şartlanmış kimselerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple aklını kullanmazlar/düşünmezler."*[64] İnsan, aklını kullanmaya davet ediliyor. Aklı kullanmamak, insanın müteâl olanla ilişki kurmaktan kaçınmasıdır ki, bunun yegâne sebebi, önyargılı davranmaktır. Kur'an'ın inkârcıları *"akletmemekle"* nitelendirmesinin bir başka amacı da uyarılma yoluyla insanın içine düştüğü doğmatik uykudan uyandırılmasıdır. İnsanda nasıl açlık, susuzluk, sevgi, nefret vb. gibi içgüdüler varsa, *Yüce Olan*'a bağlanma içgüdüsü de vardır. Küfür kelimesinin semantik anlamında olduğu gibi bu manevi değerlerin üzeri örtülürse, iman, işlevselliğini kaybedebilir. İşte Kur'an'ın mütemâdiyen 'inkâr ve aklı kullanmamayı' yan yana getirmesinin sebebi, insanın, âtıl ve bilkuvve halinde bıraktığı bu inanma/bağlanma duygusuna işlerlik ve fonksiyonellik kazandırmaktır. Zira insanlar, akıllarını kullanmaları sayesinde cehennem azabından kurtulabilirler.[65]

İnsan eşya üzerinde düşünerek hakikatin bilgisine ulaşabilir.[66] Zira akıl, hakikat bilgisinin bir fonksiyonudur. Aklın ise en önemli fonksiyonu, bilgi üretmektir. Ama ne var ki, Kur'an'da bilgi üretme vazifesiyle yükümlü kılınan kelimeler arasında sadece akıl kelimesi geçmez; işlevsellik olarak aynı anlam alanına giren başka kavramlardan da söz edilir.

A. Aklın Anlam Alanına Giren Kavramlar

Kur'an'da nedensellik ilişkisine bağlı kalarak bilgi üretme gücü olan akılla birlikte, bilgi elde etmeye yarayan bu gücün fonksiyonları başka kavramlarla da dile getirilir. Bu kavramlar, aklın

farklı yön ve fonksiyonlarına işareti içerir. Böylece aklın anlam bütünlüğünü sağlarlar. Kur'an'da akıl kavramıyla yakın ilişki halinde bulunan ve aklın yakın anlam alanına giren belli başlı kavramlar şunlardır:

1. Nühâ

Arapça'da tekili 'en-nühye', çoğulu ise 'en-nühâ" olan bu kelime; bir şeyin sonu, çakılan kazığın başı, zihin, zeka, bir şeyin en üst seviyesi ve bir nesnenin kirlenmesine engel olmak anlamına geldiği gibi, insanı çirkin olan şeylerden uzaklaştıran akıl anlamına da gelir.[67] en-Nühâ kelimesinin temel anlamı, emretmenin zıddı olan engellemek ve sakındırmaktır.

Dilci *İsfehânî*, duyularla algılanan şeylerden hareketle kendisinde akıl yoluyla kavranılabilen şeyleri bilmeye götüren akla nühâ isminin verildiğini söyler.[68] Müellifin yaptığı bu tanımdan anlaşıldığı gibi, nühâ kelimesi, akledilebilen şeylerin bilgisine duyu organları vâsıtası ile ulaştıran bir akıldır ki, insan gözlemleriyle eşyayı okur/anlar ve varlık üzerindeki derin düşüncesiyle aşkın varlığın bilgisine ulaşabilir. İçinde 'nühâ' kavramının geçtiği âyetleri tahlil edersek aklın hangi istikâmetlere yöneltildiğini ya da yönelmesi gerektiğini açık-seçik anlayabiliriz: *"O, yeryüzünü size döşek yaptı; orada sizin için yollar açtı. Gökten su indirdi. İşte biz o suyla, türlü nebatlardan çiftler çıkardık. Hem siz yiyin, hem de davarlarınıza yedirin. Şüphesiz ki bunda* nühâ *(anlayan akıl) sahipleri için âyetler (ibretler) vardır."*[69] Akla "en-nühâ" isminin verilmesinden maksat, delil, tefekkür ve tedebbür sahibi anlamına geldiği gibi, sahibini fenalıklardan korumasına engel olmasından dolayı da bu isim verilir. Dolayısıyla nühâ, aklın bir meziyetidir. Çünkü bir şeylerden geri durdurma anlamına gelen nehy, kötülükten vazgeçen akıllı kimseler için geçerlidir. Ulü'n-nühâ kavramının anlam karşılığı olarak, *"ehlü'l-verâ ve ehlü't-takvâ"* tabiri de kullanılır.[70] Yukarıdaki âyetlerde, Kur'an-ı Kerim'in aklî bir kıyasa gittiğini görüyoruz. Bu olgulardan, yani kâinatın işleyiş yasasından yola çıkan insanın anlayan akıl sayesinde bilinenlerin bilgisinden duyu ötesi âlemin bilgisine gidebileceği anlatılıyor. Bir

başka âyette 'nühâ' kavramı, tarihi olgulardan hareketle tarih sahnesinden silinen kavimlerin (Âd, Semud, Nûh vb. gibi..) helâk edilme nedenlerinden sonuçlar çıkaran akıl anlamına kullanılmıştır.[71] Kur'an'da helâk edilen toplumlar bir bütün olarak incelendiği zaman göze çarpan iki açık sebepten ilkinin, toplumun Allah'a rağmen yaşama talebi; diğerinin ise, ahlâki anlamda yozlaşarak değerler bazında çürümesi olduğu görülür.

Bilindiği gibi Kur'an'da anlatılan kıssaların özünü, sadece, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan toplumların hayat öyküsünü anlatmak değil, aynı zamanda yıkılış nedenlerine vurgu yapılarak bu toplumların gayr-i ma'kûl anlayış tarzına dikkatleri çekmek suretiyle yaşayanların bundan bir anlam çıkararak değer üretmeleri oluşturur. Bu anlatının bir diğer manası da kıssalar yoluyla toplumu eğitmektir. Kur'an'a göre gayr-i ma'kûl bir tutum sergilemenin en belirgin göstergesi, insanın herbiri bir bilgi nesnesi olan kulak, göz ve aklı görev bakımından asıl amacından saptırarak önyargı kilitleriyle etkisiz ve işlevsiz bir duruma getirmektir.[72] Gerçekten böyle bir tutum rasyonel değil, irrasyonel bir tavırdır. İnsanın içine düştüğü bu tavırdan kurtulması/kurtarılması gerekir. Haklı olarak *Câbiri* (d. 1936), Kur'anî söylemdeki *ma'kûl-gayr-i ma'kûl* mücadelesini temelde tevhid-şirk mücadelesi olarak görür. Buna örnek olarak, peygamberlerin kavimleriyle yaptıkları sayısız teolojik tartışmaları, "aklın" mesajının yayılması ve üstün tutulması; 'gayr-i ma'kûl' olan tartışmayı ise, şirk mesajının silinmesi olarak sunar.[73] Dolayısıyla akıl, muhteva açısından bir bilgi nesnesi olarak değer yargılarını temellendirmede bir yetiye sahiptir. Bu nedenle 'nühâ' ve benzeri kavramların geçtiği âyetler iyi tahlil edildiğinde birey ve toplum hayatında ahlâki değerleri yüceltici boyutların ön plâna çıkarıldığı görülür. Çünkü mutluluğa gölge düşüren unsurları anlayan ve kavrayan akıl, önlem alma hissini insana telkin eder.

2. Hicr

Arapça'da hıcr, hacera kelimesinden alınmıştır. Asıl ve temel anlamı, engellemek, koruma altına almak, örtmek, yasaklamak ve

haram kılmaktır. O bir isim olarak insanı, dinin haram kıldığı şeylerden, gayr-i ahlâki fiil ve davranışlardan alıkoyduğu/sakındırdığı için akıl anlamında hıcr denmiştir.[74] Ünlü Kur'an yorumcusu *Ferra* (ö. 207/8229), Araplarda birisi kendi nefsini zabtu rabt altına aldığında hıcr sahibi (akıl sahibi) dendiğini, nakleder. Ayrıca bir başkasına birşeyi veya bir mekanı yasaklamak ve o mekana girmesine izin vermemek anlamına kullanıldığını da belirtir.[75] Hıcr kelimesi Kur'an'da *'tam akıllı"* anlamında, *"zî hıcr'* formuyla kullanılır: *"Tan yerinin ağarmasına, on geceye (haccın on gecesine), çifte ve teke, (herşeyi karanlığı ile) örttüğü an geceye yemin ederim ki, bunlarda akıl sahibi (lizî hıcr) için elbette birer yemin (değer) vardır."*[76] Bu âyetlerde anlatılan olgular, bunları yaratan ve tek olan Allah'ın yeminine konu olmuştur. Eğer bir sûre veya âyet yeminle başlıyorsa, bununla gerek Allah'ın kudretine ve gerekse insan yaşamı için elzem olan hususlara işaret edildiği anlaşılır. İnsan bu mesajın arka plânını aklıyla kavrayabilecek bir kapasiteye sahiptir. O halde bu âyetlerde de olgusal düzlemde bizi kuşatan varlıklar üzerinde bilgisel anlamda bir takım çıkarımlarda bulunacak olan akıl, düşünce, delil sahibi kimselerin yorumuna ve bu düşünce üretiminin değer bazında önemine vurgu yapılmaktadır.

Kâbe'de 'hıcr' adı verilen ve hilâli andıran bir mekanı isimlendirmede de bu kelime kullanılır. Hıcr adı verilen bu bölüm, Kâbe'nin Hz. İbrahim zamanında atılan temellerinden kalan bir hâtıra taşır. Çünkü o, tavaf edenleri Şam tarafındaki duvara ilişmekten alıkoyar. Yine bir hukuk terimi olarak hacr, hâkimin, mümeyyizlik vasfını kazanmayan çocuk, deli ve köle gibi bazı kimselerin tasarruf yetkisini ellerinden almasına ve yasaklamasına denir.[77] Kur'an pasajlarında geçen *".. size iyi haber yasaktır"*[78] ve *"bu davarlarla ekinler yasaktır"*[79] âyetlerinde 'hıcr' yasak anlamına, *"zifafa girdiğiniz eşlerinizin ellerinde bulunan üvey kızları"*[80] âyetinde ise *'hucur'* kelimesi el altında korunan anlamında kullanılmıştır.[81] Görüldüğü gibi hıcr kelimesi, men, engel ve koruma gibi temel anlamları taşımaktadır. Dolayısıyla, nefsin olumsuzluk manasında insanı ayartmaya çağırdığı eğilimlere karşı, akıl engel

çıkardığı için hıcr kelimesiyle bir anlam bütünlüğü oluşturur.

İnsan psikolojisinde hazlara ve yarar sağlayıcı şeylere karşı aşırı bir eğilim vardır. İnsanın tabiatında bulunan bu duyguları frenleyecek ve kontrol altında tutacak olan da akıldır. Arapça'da bu düşünceyi ifade eden çok güzel bir deyim vardır. Bir insanın birinin koruması altında bulunmasına, falanın himâyesindedir, anlamına gelen *'fî hıcri fülân'* deyimi kullanılır.[82] Gerçekten akıl, insanı yanlış iş ve kötülüklerden korumada önemli bir âlettir. Bu sebeple Arapça'da kullanılan *lizî hıcr* ifadesi, akıl sahibi insanın kendi nefsinin yönetim ve kontrolüne egemen olmasını ifade eder. Eğer insan aklı, insanın doğasında bulunan negatif güçlerin etkisinde kalmazsa hakla bâtılı, doğru ile yanlışı, faydalı ile zararlı olanı birbirinden ayırabilme imkânına kavuşur. İstisnalar dışında, her insanda akıl vardır, ama, her insanın, aynı düzeyde aklını kayıt altına alabilme iradesine sahip olduğu söylenemez. İşte hıcr, insanın aklına mukayyet olması anlamına gelir. Özetle hıcr kavramı; insanın düşünmesini, olay ve olgular arasında mukayese yapabilme yeteneği kazanmasını, tedbirli olmasını, kötü düşünce ve davranışlardan, her türlü ifrat ve tefritten sakındırmayı içermesinden dolayı kayıt altına alma anlamında, akılla bir anlam bütünlüğü oluşturur.

3. Hikmet

Sözlükte "hikmet" kelimesi, *"h.k.m"* kökünden türemiştir. Kur'an'da 'h.k.m' maddesi; mastar, fiil ve isim olarak bütün türevleriyle 210 defa geçer. Hikmet; hüküm, hâkimiyet, hükûmet, mahkeme, muhâkeme, ihkâm, hakem gibi kelimelerle aynı kökten türemiştir.[83]

"H.k.m" fiili, temel anlam olarak her hangi bir canlı varlığı, engellemek, kontrol etmek, kayıt altına almak, istediği şekilde yönlendirmek anlamlarına gelir. Bundan dolayı Araplar, *"hayvanı gemledim"*, *"onu engelledim"* derken *'hakeme'* fiilini kullanırlar.[84] Yine Arapların atın ağzına vurulan halka anlamına gelen 'gem' sözcüğünü telaffuz ederken "h.k.m" fiilini kullanmalarının sebebi, sürücünün bu araçla, atı istediği yöne sürmede ve onun

hareketlerini kontrol etmede yardımcı olan bir nesne olmasından dolayıdır. Nitekim ünlü câhiliye şâiri *Züheyr b. Ebî Sulma* (m. VI-VII. asır)'nın şu beytinde 'h.k.m' fiili 'engellemek' anlamına kullanılmıştır: *"Sürücünün atına daireler çizerek uzaklaşması ki, ona keten ve deriden kamçılarla engel (hakim) olmuştur."*[85]

Dolayısıyla, temel anlamı "engellemek" olan "h.k.m" fiili, insanı, kötülüklerden ve yanlış eylemlerden alıkoymak anlamına da gelir. Nasıl ki Araplar, "ata gem vurdum/atı engelledim" derken *"hakemtu'l-ferâse"* ifadesini kullanıyorlarsa, akılsız, aklı noksan ve malını israf eden kimsenin durumunu tasvir ederken, "sefihi engelledim" veya "falanı men ettim" anlamında *"hakemtü's-sefîh"* ve *"hakemtü fülânen"* ifadelerine yer verirler. Bu manada şâir *Cerîr* (?/ 733m.): *"Ey Hanif oğulları! Sefihlerinizi engelleyin"* mısraında *"ahkemû süfehâeküm"* ifadesinde *'hakeme'* fiilini *'engellemek'* anlamında kullanır.[86] Arapça'da engelleme fiilini yapan, yani, taraflar arasında anlaşmazlıkları çözümleyen, zâlimi zulmünden men eden kimseye fâil formunda 'hâkim' adı verilir. Tef'îl formunda gelen 'hakîm' ise, âlim, hikmet sahibi, işleri iyi ve sağlam yapan, doğru görüşe sâhip akıllı kimse, kendisini nefsani isteklerden alıkoyan, sanatın inceliklerine ve estetiğine dikkat ederek iş yapan, tecrübelerin olgunlaştırdığı ârif ve feylesof insan gibi birçok manalara gelir.[87]

Hikmet kelimesi, hüküm manasında mastar ya da isim olup cehâlet, sefihlik ve bozgunculuktan alıkoymak, söz ve fiilin uyum halinde mükemmel oluşu, insanı kötü şeylerden alıkoymak için öğüt veren gibi anlam örgüsünü içerir.[88] İnsanı, kötü ve yanlış yollara düşmekten alıkoyduğu için düşünceye; kişiyi hafiflik anlamında cehâletten engellediğinden dolayı ilme ve *akla* da hikmet denmiştir. O halde hikmet, *akıl* ve ilim ile gerçekliğin bilgisine isabet kaydetmektir.[89]

'H.k.m' fiilinin mastarı olan 'hikmet' kelimesi, Allah hakkında kullanıldığı zaman, varlıkları en mükemmel şekilde yaratması; insan hakkında kullanıldığı zaman ise, varlıkları bilip, hayırlı işler yapması anlamınadır. Dolayısıyla insan da hikmet vasfı ile nitelendirilmiştir: *"Andolsun biz Allah'a şükret diye, Lokman'a hik-*

meti verdik."[90] Allah hakkında hakîm dendiği zaman, bunun anlamı başkalarının bu nitelikle nitelendirildiklerinden farklıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "*Allah hükmedenlerin en iyi hükmedeni değil midir?*"[91] Kur'an-ı Kerîm'e hakîm sıfatı verilince bununla Kur'an'ın hikmeti ihtivâ ettiği kasdedilir.[92] Hakîmin manası muhkem anlamına da gelir.[93] Kur'an hakkında; lafız ve mana yönünden her türlü benzerlik ile şüphenin olmadığı kesinlik ve sağlamlık anlamına gelen muhkem ile; men eden, yalan, bâtıl, hata ve çelişkiden koruyan anlamına gelen hakîm gibi her iki anlam da sahihtir. Çünkü Kur'an, hem muhkem, hem de hüküm ifade eder. Hüküm, hikmetten daha geneldir. Her hikmet hükümdür; ama her hüküm hikmet değildir. Çünkü hüküm, birşeyin üzerinde hükmetmek şöyledir veya böyle değildir, demektir.[94]

Geniş kapsamlı bir kelime olan hikmet, kullanıldığı yer ve konumlara göre farklı anlamlar kazanır. Mastar anlamında kullanıldığında kötülüğün engellenmesi ve iyiliğin elde edilmesi anlamlarına ek olarak; adâlet, ilim, hüküm, nübüvvet, Kur'an, İncil, Allah'a itaat, haşyet, fehm (derin anlayış), dinde ince kavrayış (fıkh), gereği ile amel, doğru söz, *mükemmel akıl*, yüce bilgi, gizli sır, ne olduğu anlaşılmayan, ancak Allah'ın bilebileceği şey manalarını da kapsar.[95]

Kur'an'da 20 âyette[96] geçen hikmet kelimesinin; eşyanın hakikatini kavramak[97], ilim ve amel, söz ve davranış uygunluğu, sünnet[98], fehm ve ilim[99], nübüvvet[100] ve Kur'an[101] anlamlarına geldiğini görüyoruz.

İnsanı, hakîm yapan şey, salt bilgi değil, o bilginin uygulanışına ek olarak, bir şeyin derinliklerinde saklı olan niyet ve amacı bilmek anlamında fıkıh ve muhatabın lafzından süratle manayı tasavvur etmek anlamına gelen fehm melekesinin olmasıdır. Bütün bunlar aklın ve hikmetin semantik anlam alanıyla ilgili ortak buluşma noktalarıdır. İşte bundan dolayı *Zeyd b. Eslem* (ö. 182/798) hikmeti, akıl[102], *Mâtürîdî* (ö. 333/944) isâbet gücü, ilim, akıl, fıkıh[103], *Cürcânî* (ö. 816/1413) akıl gücü, ma'kul söz[104] *Mevdûdî* (ö. 1979) ve *Muhammed Esed* (ö. 1992), doğru ile eğriyi birbirinden

ayırma yeteneği, sağduyu/akıl[105] olarak tanımlamışlardır.

Görüldüğü gibi 'h.k.m' fiili ve türevleri, temel anlamıyla insanı her türlü kötülük, zulüm, cehâlet, insanın onurunu ve şerefini lekeleyen duygu, düşünce, davranış gibi, hoş olmayan niteliklerden alıkoyan ahlâki bir temele sahiptir. Hikmet kelimesi, sefeh, humk ve hevâ kelimelerinin zıddı olan; men etmek, alıkoymak, kayıt altına almak gibi anlamlara gelen akıl sözcüğüyle anlam bakımından iç içedir.

4. Fuâd

Fuâd kelimesi Arapça'da "f-'e-d" kökünden türeyen bir isimdir. Çoğulu "ef'ide"dir. Yanıp tutuşmak manasına gelir.[106] Fuâd, yanma ve tutuşma anlamına geldiği gibi; incelik ve yumuşak kalplilik (rikkat-i kalb) anlamına da gelir. Vicdani yapıya sahip olması bakımından fuâd, aynı kalb gibidir. Mef'ûl formunda gelen mef'ûd ise, kalbinde sevgi ve acı duyan kimsedir. Bu da duygusal boyuta delâlet eder. Ayrıca, kalbin kızartılmış et renginde olmasından dolayı bu isim verilmiştir. Araplar, ateşte kızartılmış eti ifade etmek için "ef'ide" sözcüğünü kullanırlar.[107] Nitekim mütercim *Âsım Efendi* (ö. 1236/1820), bazı araştırmacıların, Türkçemizde *"yürek"* diye tabir edilen çam kozalağına benzeyen et parçasına kalb, bununla ilişkili Rabbânî latîfeye de fuâd ismini verdiklerini zikreder.[108] İnsani oluşumda bilgi, idrak ve amel, kalb hayatıyla irtibatlıdır. Fuâd ise, kalbin ortasındadır. Kur'an'da şu âyette geçen mana buna işarettir: *"Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalbler de körleşir."*[109] Bu âyet bilgi nesnesinin varlığına ve oluşturucu ögesine delâlet eder.

Fuâd kelimesi, Kur'an'da on altı yerde geçer. Fuâd kelimesinin geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır: *"Bir de hiç bilmediğin bir şeyin ardına gitme/düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül/akıl (fuâd), bunların her biri ondan sorumludur."*[110] Bu âyette açıkça fuâd, sorumlu tutulan anlamına gelir. Çünkü, kulak ve göz, bilgi elde etme vasıtası olan beş duyu organından sadece ikisidir. İnsan bu duyu organları kanalıyla bilgi nesnesi olan malzemeler toplar. Örneğin, işitme organı olan kulak, sadece doğru sözü değil, yeri-

ne göre yanlış sözü de işitir; görme organı olan göz, sadece hak olanı değil, bâtıl olanı da görür. Fakat her iki organ da hak ve bâtıl olanın arasını ayırt etme gibi bir güce sahip değildir. Ancak bu, akıl sayesinde gerçekleşebilir. Gerçek bilgi kaynağı, akıldır. Bu sebeple kulak ve göz gibi bu iki organ bilgi malzemelerini doğrudan manevi bir arıtma merkezi olan fuâda gönderir. *Bilgi kovası* adı verilen bu merkezde toplanan ham bilgiler, kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermelerde bulunan akıl yoluyla analiz ve sentezlere tabi tutularak bir takım sonuçlara ulaşılır. Aklın sadece ölçüp-biçen yanı yoktur; onun bir de değerlendiren, bütünü kavrayan ve böylece insanı nazarî ve amelî yetkinliğe ulaştıran yanı vardır. Kur'an'da yer alan fuâd kavramı aklın bu yanına da işaret eder.[111]

Diğer bazı âyetlerde ise fuâd sözcüğü, tasdik ve tekzib[112], meyletmek[113], çevrilmek[114], cezalandırılabilen[115] gibi anlamlarda kullanılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, faaliyet halinde bulunan bütün duyu organları, ilk hareketi ondan alıyor. Bu sebeple fuâdın duyu organlarıyla çok yakın bir ilişkisi ve işbirliği vardır. Örneğin, Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlük yapmaktan sakındırılan bir âyette fuâd kavramı, bizi diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak anılmıştır.[116] Fuâd, Allah'ın insanlara ilâhi bir lütfudur, bu nimete karşı şükrün azlığından dolayı kınanmak vardır.[117]

Bir hadisten öğrendiğimize göre kalb ve fuâd kelimelerinin manasında farklılıklar görülür: "*Yemen halkı size geldi. Bunların kalbleri çok zayıf ve gönülleri (ef'ide) pek incedir.*"[118] Bu rivâyetten öğrendiğimiz kadarı ile "fuâd" sözcüğü, duygu yoğunluklu insanların estetik algılama güçlerini tahrik ederek harekete geçirmede aşırı duyarlılık merkezi olma rolünü taşıdığından dolayı, sanatkâr ruhlu insanların eşyadaki bin bir türlü güzellikleri temâşa etmesini sağlayarak bir hidâyet vesîlesi bile olabilmektedir.

5. Lübb

İslamî literatürde doğru düşünme yetisi anlamını ifade eden bir kelime de "lübb"dür. Sözlükte 'lübb'; bir şeyin özü, iyisi, ha-

kikati, ondan sızan hâlis kısım manasında, her türlü şâibe ve karışıklıktan arınmış *"parlak akıl"*demektir. Ceviz ve badem gibi meyvelerin iç kısmına lübb (öz) denildiği gibi, insanın özünü de akıl teşkil ettiğinden lübb denilmiştir. Ancak lübb kelimesi akıldan daha özel bir niteliğe sahiptir. Her ' lübb" sahibine akıllı denilebilir ama, her akıllıya "lübb" sahibi denilemez. Lübb kavramı Kur'an'da, her türlü şâibeden uzak, saf, temiz ve tam akıl anlamında kullanılmıştır.[119] Çünkü akıl, insanda bulunan meziyetlerin en üstünü; insanı hayvandan ayıran bir husûsiyet ve onu melekler seviyesine yaklaştıran bir istidâttır. İçsel ve vicdani yönden arınmışlığa sahip olan böyle bir akıl sahibi insan, iyi olanın en iyisini ve kötü olanın da en kötüsünü birbirinden ayırabilir. İşte bundan dolayı *"lübb"* akıldan kinâyedir. Buna göre *"yâ uli'l-elbâb"* tabiri, vicdanı kirlenmemiş, ahlâki açıdan temiz manasına *"yâ uli'l-ukûl/ey akıl sahipleri"* demektir.[120]

Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) göre de lübb, akıldır. Fakat akıl ile lübb arasında ince bir fark vardır. Nasıl ki, kandil ve güneş bir ışık kaynağı olmasına rağmen mâhiyet açısından ikisi arasında bir fark varsa, işte bunun gibi akıllar da aynı ismi taşımasına rağmen aralarında derece farkı vardır. Aklın ilk derecesi fıtrî (matbû') akıldır. Böyle bir akıl taşıyan kimseye deli denmez. İnsan bülûğ çağına ulaşınca akıl nûru biraz daha kuvvetlenir ve sorumlu olur. Bu nevi akıl, her insanda bulunur. İman edip etmemek bu akılla ilgilidir. Başka bir akıl daha vardır ki, işte Allah'ın hidâyetiyle aydınlanmış olan bu akla, *"lübb"* adı verilir. Mecâzi manada, ilme de akıl denilmiştir. Zira Allah'ı bilenler *"ülü'l-elbâb"* diye adlandırılmıştır. Ancak, Allah'ı bilen herkes akıllıdır, fakat, her akıllı/zekâ sahibi Allah'ı bilmeyebilir.[121]

Lübb kelimesi Kur'an'da 16 yerde geçmektedir. Hepsi de çoğul olarak *'ulü'l-elbâb'* formunda kullanılır. Âyetlerden bazı örnekler şöyledir: *"Muhakkak ki yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılmasında, gece ve gündüzün farklılaşmasında akıl sahipleri için (li üli'l-elbâb) bir takım âyetler vardır."*[122] Çevresindeki olay ve olguları gözlem ve deneye tabi tutan her türlü şüphelerden kurtulmuş deneysel akıl, hakikatin bilgisine erişebilir. Bundan dolayı Allah,

hikmetin idrâkini, zekâsını iyi kullanabilen akıl sahiplerine bağlamıştır: *"(Allah) dilediğine hikmet verir; hikmet verilene ise, çok bir hayır verilmiş demektir ve bunu ancak temiz akıllılar (ulü'l-elbâb) anlayabilir."*[123] Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi hikmet kelimesi, zengin bir anlam içeriğine sahiptir. Bu anlamların en kayda değerlerinden birisi de eşyanın hakikatini bilme yeteneği olan akıldır.[124] Bundan dolayı hikmete, akıl da denmiştir. Her biri Allah'ın varlığına, birliğine ve yüce kudretine delâlet eden eşyanın bu derin mesajını negatif arzularla örten akıl sahibi değil, bireysel iradesini özgür bir şekilde hikmeti anlamadan yana kullanan temiz ve saf akıl sahipleri anlayabilir. Temiz akıl anlamına gelen lübb, her türlü evhâm ve tahayyülât kılıflarından arınmış kudsî bir nur ile aydınlanmış sezgisel akıl demektir.[125]

Ulü'l-elbâb, şüphe ve sanılardan kurtulan, duyulara sığınmadan gerçeklerden istifade etmede derin bilgiye sahip olan kimsenin akıl düzeyini anlatan bir kavram bileşkesidir. Bundan dolayı âyetlerde, bir bilgi elde etme vasıtası olan ve duyu organlarıyla algılanan hususlarda değil de akılla algılanan hususları ifade de lübb kelimesinin kullanılmış olması gerçekten dikkat çekicidir. Şu âyet bu yargıyı desteklemektedir: *"Yerlerin ve göklerin yaratılmasında, gece ve gündüzün farklılaşmasında akıl sahipleri için (ulü'l-elbâb) ibretler vardır."*[126] Tek kelime ile ulü'l-elbâb, dünya hayatının çekiciliğinin kendilerine Allah'ı unutturmadığı; bu sebeple temiz bir kalb ve temiz bir zihinle donandıkları için hem kevnî âyetleri ve hem de okunan âyetleri (Kur'an'ı) gereği gibi maksadına uygun bir şekilde anlamada aklını kullanan kimseler için verilen övgüye dayalı bir niteliktir. Bu niteliklerin hepsi, olabildiğince Allah'a karşı kusursuz bir saygının eseridir. Ancak böyle bir akıl sahibi, yerlerin ve göklerin yaratılış hikmetini kavrayabilir. Bu da ancak kudsî akılla gerçekleşebilir.

6. Basar

Arapça'da *"basar"* sözcüğü, canlılarda görme eylemini gerçekleştiren ve adına göz denen maddi organa verilen bir isimdir: *"Kıyâmet olayı ise ancak bir göz kırpma veya daha yakındır"*[127], *"..ve*

hani gözler dönmüş, yürekler ağza gelmişti"[128] gibi âyetlerde geçen *'basar'* kelimesi göz organı anlamına kullanılmıştır. Yine bakıcı organda bulunan kuvvete 'basar', idrâk eden kuvvete de basîret, basar ve gönül gözü denilir: *"İşte senin perdeni kaldırdık. Bugün artık görüşün (basar) keskindir"*[129], *"göz ağmadı da aşmadı da"*[130] âyetlerinde geçtiği gibi.[131] Basar kökünden türeyen *tebassur*, birşeyi tanımak bilmek, *istibsâr* ve *tebassur* ise *fî* edatıyla kullanıldığında, derin derin düşünmek anlamlarını içerir.[132] Basar, Allah'ın görmeye konu olan şeyleri tam olarak görmeyi ifade eden kemâl sıfatıdır. Kur'an'da, basar masdarından sıfat-ı müşebbehe olarak basîr şeklinde geçer; sezen, gözüyle gören, kesin delil sayesinde gerçeği kavrayan ve ibret gözüyle bakan anlamlarına gelir.[133] Allah'ın bir niteliği olan el-basîr, görülebilecek şeylerin sıfatlarının tamamının, kendisi vasıtasıyla münkeşif olduğu bir sıfattır.[134] Kelâmî ifadeyle *el-basîr*, mahlukların görme duyularıyla idrâk ettikleri cisimleri ve renkleri, görme organı olmaksızın idrâk eden anlamınadır.[135]

"Kalb gözü" diye ifade edilen basîret, sözlükte, kalbin; görme, anlama, bilme, derûni his, içe bakış anlamlarına gelen idrak edici gücüdür.[136] Nitekim Kur'an'da basîret kelimesi kalbin idrak gücü olarak kullanılmıştır: *"De ki: İşte benim yolum budur. Allah'a basîretle dâvet ederim. Ben ve bana uyanlar bilerek insanları Allah'a çağırırız."*[137] Bu âyette geçen basîret ismi, zihinsel olarak sezerek görmek anlamında soyut bir çağrışım taşımakta ve bu itibarla; sağduyuya, bilinçli kestirişe dayanarak anlamak ve kavramak yeteneği anlamına gelmektedir. Ayrıca mecaz olarak, aklın kabul edebileceği ya da akılla doğrulanabilir delil, kanıt anlamını da ifade etmektedir. Bunun içindir ki, yukarıdaki âyet metninde geçen Hz. Peygamber'in telaffuz ettiği *"Allah'a çağrı"* ifadesi burada insan aklına uygun ve onunla doğrulanabilir bilinçli bir anlayışın, bilinçli bir kavrayışın sonucu olarak tanımlanmaktadır. Din, ahlak ve maneviyat konusundaki sorunlara yaklaşım tarzındaki doğruluğu, olgunluğu ve bütünlüğü özetleyen bu ifade çoğu zaman *"belki aklınızı kullanırsınız"*, *"düşünürsünüz"*, *"fıkhedersiniz"* ifadelerinde yankılanır.[138] Bütün bu ifadeler, aklı işletmenin,

fonksiyonel hale getirmenin bir başka biçimde isimlendirilmesidir. İnsanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur'an kendisini *'Besâir'* diye adlandırmıştır.[139] Basîretli olma özelliğini taşıyan kimse, doğru ve yanlışın arasını ayırma melekesi ve ufuk zenginliği kazanır. Zira basîret, bir göz gibidir ki, buna halk arasında basîreti açık denir. Kalbdeki akıl garîzesi, gözdeki görme kuvvetine benzer.[140] Kutsal nûr ile aydınlatılmış olan kalbin gücü olan basîret, maddî ve manevî bağlamda eşyanın hakikatlerini, beden gözünün, dış yüzleri gördüğü gibi görür. Bundan dolayı, filozoflar kalbin bu gücüne, *"el-kuvvetü'l-kudsiyye"* ya da *"el-âkıletü'n-nazariyye"* adını vermişlerdir.[141]

a) Basîret ve Ferâset İlişkisi

Kalbin, sezgi ve keşif gücü olan basîret, Allah'ın mü'minin kalbine attığı bir nurdur. Bunun sayesinde insan, şüphe, tereddüt ve hayretten kurtulur, geleceğinden endişe etmez.[142] İnsanlarda basîret gücü, bir yönüyle de ferâsete benzemektedir. Basîret kalbin toprağında gerçek ve doğru feraseti bitirir. Ferâset, sözlükte, tesebbüt ve nazar anlamınadır. Yakînin mükâşefesi ve gaybın gözle görülür hale gelmesidir.[143] Bir başka ifade ile ferâset, dıştaki şekilden içteki durumu çıkarmaktır. Nitekim, bazı müfessirler: "*Bunda, görebilen (mütevessimîn) insanlar için ibretler vardır*"[144] âyetinde geçen *el-mütevessimîn* kelimesini *"ferâset sahipleri"*, yani, ileri görüşlü, aklını kullanan, ibret alan, düşünen anlamlarında yorumlamışlardır. Bu görüşler arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bir kişi Allah'ın âyetlerini yalanlayanların yaşadıkları coğrafyalarda bıraktıkları kalıntılara bakıp başlarına geleni düşündüğü zaman bu bakış ona ferâset, ibret ve fikir verir.[145] Nitekim Kur'an-ı Kerim'de münafıklar hakkında şöyle buyrulur: *"Biz isteseydik onları sana gösterirdik de sen onları yüzlerinden (bi sîmâhüm) tanırdın. Andolsun ki sen onları konuşma üslûplarından (lahni'l-kavl) tanırsın."*[146] Yukarıdaki ilk âyette geçen ferâset; göz ve bakış; ikinci âyette geçen ise, kulak ve işitme ferâsetidir. O halde ferâset bakmak ve duymakla ilgilidir.[147]

"Tevessüm", sîma kelimesinden gelir. Bu da alâmet ve işaret

demektir. Bundan dolayı, ferâset sahibine mütevessim denilmiştir. Çünkü o gayb âleminde şâhit olduğu şeylerle istidlâlde bulunur. Olgusal düzlemde müşâhede ettikleriyle iman bilgisine ulaşır. Bu sebeple Allah, tabiat/kevnî âyetlerini ve bunlardan istifade etmeyi bu kullarına has kılmıştır. Çünkü onlar gözlem yoluyla algıladıkları âyetlerle peygamberlerin haber verdikleri emir, nehiy, sevab ve ikab/ceza gibi şeylerin hakikatlerine istidlâlde bulunurlar. Şüphesiz bu bilgiyi Allah, Âdem'e ilhâm etti[148], böylece o, kavram geliştirme ve eşyaya isim verme gücüne sahip oldu. Dolayısıyla akıl, kalbde potansiyel bir güçtür. Huccet bu yetenekle kâimdir, bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşma (ibret) bununla hâsıl olur. Allah, peygamberlerini vahiy ve iman ışığıyla bu istidâdı hatırlatıcı, eylemsel hale dönüştürücü ve olgunluğa eriştirici olarak gönderdi. İşte bu vahiy ve iman nûru ferâset ve istidat nûruna eklenince, nûr üstüne nûr olur. Basîret güçlenir ve sezgisel akıl artma kaydeder. Bu nûr artmada öyle bir dereceye gelir ki, çehrede, duyu organlarında, konuşmada ve davranışlarda zâhir olur. Buna rağmen kim, Allah'ın hidâyetini kabul edip baştâcı yapmazsa kalbi bir kılıf ve kutu içine girer. Dolayısıyla da kapkaranlık kesilip basîreti körelir. Böylece kalp, iman hakikatlerine karşı perdelenmiş olur. Sonuç olarak hakkı bâtıl, bâtılı hak, rüşdü azgınlık, azgınlığı da rüşd olarak algılamaya başlar. Nitekim Allahu Teâlâ da: *"Hayır, hayır! Onların kalplerini kazanmış oldukları şeyler kararttı, örttü"*[149] buyurur. Bu âyetteki "*reyn*" ve "*rân*" kelimeleri, kalbin hakikati görmesine engel teşkil eden bir çeşit manevi perde manasına gelmektedir.[150]

Ferâset kelimesinin iştikâkı, Arapların, *"ferase's-sebuu'ş-şâte/vahşi hayvan, koyunu parçaladı"* sözlerinden alınmıştır. Buna göre ferâset, sanki bilgilerin sökülüp alınmasıdır.[151] Allah'ın kalbe bıraktığı bir nûr ile insanın hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ve faydalıyı zararlıdan ayırmasına ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesine *"ilahi ferâset"* adı verilmiştir. Bu ilâhi ferâsetin hakikati, kalbe hücum edip ona aykırı düşen şeyleri ortadan kaldıran bir düşüncedir. Bu düşünce (hâtır) kalbe, arslanın avının üzerine atıldığı gibi atılır. Ferâsetin derecesi, kişideki iman

kuvvetine göre farklılık kazanır. İmanı daha kuvvetli olanın ferâseti de daha keskindir. Bundan dolayı *Ebû Saîd el-Harrâz* (ö. 286/899): *"Ferâset nûruyla bakan kimse, Hakk'ın nûruyla bakar"*[152] sözüyle, ilâhi ferâsete işaret eder. Hz. Peygamber (a.s) bir hadislerinde "ferâset" melekesini şöyle açıklar: *"Müminin ferâsetinden sakının. Zira o, Allah'ın nûruyla bakar."*[153] Dolayısıyla, böyle ileri görüşlü bir manevî terakki sahibi olmanın imanla da çok yakın bir ilişkisi vardır. Hidâyetin ileri mertebelerinden olan ferâsete örnek, Hz. Süleyman ve Davud (a.s)'ın yaptıkları içtihatlarında ve verdikleri hükümlerdeki isâbettir.[154] *Abdullah İbn Mes'ûd* (ö. 32/654), insanların önsezisi en kuvvetlisinin şu üç kişi olduğunu söyler. Bunlar; Aziz, Şuayb (a.s)'ın kızı ve Hz. Ebûbekir'dir. Kur'an'da anlatıldığına göre, vezir Aziz, Yusuf (a.s) hakkında hanımına: *"Ona güzel bak, belki bize faydası olur. Yahut da onu evlat ediniriz"*[155], derken;. Şuayb (a.s)'ın kızı babasına Hz. Musa hakkında: *"Onu ücretli olarak tut"*[156] dedi. Hz. Ebubekir de yerine Hz. Ömer'i halife olarak bıraktı. İşte bu ileri görüşlülüklerinden dolayı adı geçen üç kişi, insanların en ferâsetlisidir.[157] Yoksa, sadece dünya, ileri görüşlü olan bu üç kişiden ibaret değildir. Bu sayıyı artırmak mümkündür. Örneklendirme açısından bu isimler telaffuz edilmiştir. Kısaca ferâset, zekâ kıvraklığı, ileri görüşlülük önsezi ve derin anlayıştır. Bu bağlamda, akıl ve ferâset arasında çok yakın bir anlam ilişkisi vardır. Ferâset, sebebi bilinmeksizin, insanın hatırında meydana gelen bir bilgi sıçramasıdır ki, doğrudan akla yansır. Buna kalbe üflenen bir çeşit bilgi akışı olarak da bakılabilir.

Ferâsetin metafiziksel boyutu olduğu gibi fiziksel boyutu da vardır. Çünkü İslam düşüncesinde fizik ve metafizik birbirinden ayrılmaz. Sadece bilgiyi kategorileştirmede saha farklılığı vurgulanır. Ferâsetin fiziksel boyutundan maksadımız onun öğrenme yoluyla elde edilmesidir. Bu apaçık şekillerden batınî olan huylara istidlâlde bulunmaktır. Ma'rifet ehli, Cenâb-ı Hakk'ın: *"Rabbinden açık bir delil üzerine olan ve ardınca O'ndan bir şâhit gelen.."*[158] âyetindeki "*beyyine*" kelimesinin "ilâhî ferâset" olduğunu; bununsa rûh cevherinin seçkinliğine işaret ettiğini; yine bu âyette

geçen "*şâhid*"in ise öğretim yoluyla elde edilen ikinci kısım ferâset anlamına geldiğini söylemişlerdir.[159] Tıp ilminin çoğu, doğru ferâsetle birlikte tecrübeye dayanır. Eğer ilâhî ferâset, görülenle istidlâl etmeksizin bilginin kalbe doğması ise; öğrenim yoluyla ya da yaratılışla ilgili ferâset, görülenden hareketle görülmeyene istidlâl edebilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Örneğin, gök gürültüsü ve şimşek çakışı yağmura, ufuk tarafından başlayıp açık denize doğru gelen karaltı da fırtınaya, idrar tahlili ve hastanın rengi onun hastalığının teşhisine delâlet eder.[160]

Kur'an'da insana izâfe edilen basîret kelimesi, eşyânın hakiki var edicisini kavramada deliller, sezgi, gece ve gündüzün birbirini takip ediş yasasını koyanı bilme ve insanın yaratılışındaki hikmeti kavrama anlamlarında kullanılmış[161] ayrıca, manevî körlük ve dalâletin karşıtı olarak da gösterilmiştir.[162] Yani, maddî görme organı olan gözü kör olan kimselere, güneşin faydası olmadığı gibi, asıl sînelerde yer alan gönül gözü kör olan kimselere de sayısız deliller fayda vermez. O halde yapılması gereken baş ve gönül gözü arasındaki koordinatları iyi sağlamaktır. Gönül gözünün baş gözü ile ilişkisi olduğu için Allah Teâlâ, göze verdiği ismi ona da vererek:"*Göz gördüğünü gönül yalanlamadı*"[163] buyurmuştur. Böylece O, kalbin idrâkine "rü'yet" adını verirken, bu manevi görmenin zıddına da körlük adını vermiştir.[164]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, basîret, zâhirî ve bâtınî hikmetin buluşma yeridir. *Hakîm,* sanki "*gördüğünü gönül (fuâd/akıl) yalanlamadı*" âyetinde geçen "*raâ*" fiilini akıl anlamında yorumlamıştır. Bu maksatla o, bâtınî görmenin kalbe değil, kalbin merkezinde bulunan fuâda izafe edilmesinin daha doğru olacağı görüşünü benimsemiştir.[165] Çünkü basîrette, insana dayanan nesnel/bağımsız bir yön, çaba bulunur.[166] Elbette bu manada basîretin, yakîn ve müşâhede, hikmet ve vahiy arasını birleştiren kimselere Allah'ın bir lütfu olduğu söylenebilir. Ama akıl böyle değildir. Akıl bütün insanlarda fıtrî olarak vardır. Dolayısıyla basîret, biraz da iktisabi akla denk düşücü bir anlam yakınlığı taşımaktadır.

b) Basîret ve Sezgi İlişkisi

Hads ve basîret arasında da yakın bir ilişki vardır. Sezgi kelimesinin Arapça karşılığı olan hads, zihnin bir fiili olup, ilkelerden amaçlara süratli intikal melekesidir. Bir düşünce nakli olan hads, hakkında kesin hüküm vermek için, müşâhedenin tekrarlanması sebebiyle, aklın bir vâsıtaya ihtiyaç duymadığı şeydir. Örneğin, "ay, ışığını güneşten alır" dememiz gibi. Çünkü ayın, ekvatora uzaklık ve yakınlık bakımından güneşe olan durumlarının farklı olmasına göre, ışıksal şekillenmesi farklıdır.[167]

Sezgi, ilhamdan daha özeldir. İlhâm imanlarının derecesine göre mü'minlere has genel bir özelliktir. Şüphesiz her mü'min imanı, Allah'ın kendisine ilhâm ettiği rüşd ile elde eder. Allah'ın kendilerine hads gücü verdiği sâlih kulların mertebesi ise, özel vahyin ve sıddikiyet makamlarına ulaşan kimselerin fevkinde olmayıp, onlardan biraz aşağı derecedeki makamlardır. Hz. Ömer'in derecesinde olduğu gibi.[168] Zira Hz. Peygamber (a.s) bu konuda şöyle buyurur: *"Sizden önceki ümmetlerden muhaddesun vardı. Eğer bu ümmette de böylesi varsa, o da Ömer'dir.*[169] Bu rivâyetten anlaşıldığına göre, muhaddes kişilerden birisi de Hz. Ömer'dir. Tahdis, özel bir ilhamdır. O, nebilerden başkasına yapılan vahiydir. Bu ilham türü, Hz. Musa'nın annesine, Hz. İsa'nın havarilerine ve arıya olan cinstendir. Bu derece, nübüvvet mertebesinden aşağıda olanlara verilen, tamamen insanın manevi kesbi sonucu değil, vehbi olarak Allah tarafından lutfedilen bir farklı kavrayış biçimidir.

Her ne kadar "*hads*" kelimesi Kur'an'da kullanılmış olmasa bile, sezgi anlamında insanlarda bir idrak gücü olarak basîret ve ferâset kelimelerinin eşanlamlısıdır. Nitekim *Zemahşerî* (ö. 538/1143), hads kelimesini ileri görüşlülük, zihin açılması anlamında ferâset olarak adlandırmıştır.[170] Hads, bâtınî hayatımızda doğrudan cereyân eden bir idrâktır. Bu algılama biçimi, öyle görülüyor ki, aklın kanunlarından daha kuvvetlidir. Felsefeciler de bu bilginin varlığını inkâr etmezler. Örneğin *İbn Sina*'ya göre "hads/sezgi", nefsin ani kavrayışı olup, zihnin, bilinenden bilinmeyene sür'atle intikal etmesi, yani, sıçramasıdır.[171]

İslam filozoflarından *Farabi* ve *İbn Sina,* felsefede bâtınî eğilimleri kuvvetlendirmişlerdir. Elbette bu anlayışın, duyularla idrak ettiğimiz âlemin ötesinde bulunan misâl âleminin varlığına inanan *Eflatun*'un ideler âlemi nazariyesinde kökleri vardır. Eflatun'un evren görüşüne göre, görünür dünyada bulunun herşeyin hakiki kökleri âlem-i misâldedir. Âlem-i misâl, gerçekte, akıl (nous) âlemidir.[172] İşte Müslüman filozoflar, "*misâl*" fikrini *Eflatun*'dan; "*form*" fikrini de *Aristo*'dan almışlardır. Onların yaptığı, bir çeşit misâl ve form düşüncesinin arasını uyuşturmaktır. Farabi ve İbn Sina'nın varlık teorisi sudûra dayanır. Sudûr (feyz), faal akılla müstefâd aklın insanî akılda birleşmesiyle doğar. Faal akıl onda parlar. İşte faal akıldan insan aklına feyezân eden bu güce sezgi ya da ilm-i ledün denir.[173]

Şia ekolünün İsmâiliyye kolu da sezgi konusunda felsefecilere katılır. Müslüman filozoflara göre ledünnî bilgi, işrâk/ilâhi ışınlama anlayışına dayanır. Bunun temeli akıldır, mutasavvıflarda olduğu gibi, ruh değildir. Bundan dolayı insanın kendi benliği ile yaptığı ve tamamen aşkınla bağlantısı olan ahlâkî mücâhede, tefekkürle ulaşılan aklî bir yoldur. Akıl, bi'l-kuvve akıldan bi'l-fiil akla tedrîci olarak yükselir. Böylece müstefâd akıl da feyz ve ilham derecesine terakki etmiş olur. Bu da faal akılla insani aklın ittisâlidir.[174] Buradan şu sonuç çıkıyor. Felsefede sezgisel/işrâki bilgi, akıl yoluyla ulaşılan bir çabadır. Böyle bir bilgi türünün oluşumunda ittihat ve hulûlden bahsedilemez. Bu, insanla akıl âlemi arasında soyut bir münasebettir.

Yeniçağ felsefesinin önde gelen düşünürlerinden *Descartes* (1596-1650) da bedîhi hakikatlerin doğrudan akılda doğması anlamına gelen sezgisel (hads) bilgiyi kabul eder. Descartes'e göre bizi eşyanın bilgisine götüren iç görüş (sezgi/hads), doğrudan doğruya vâsıtasız bir bilgi türü olup, ne duyuların değişen şâhitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür; fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Bu bilgi, aklın ışığı ile meydana gelir.[175] Anlaşıldığı kadarıyla Descartes, "hads"ı, fıtratın ışığı, tabiî ışık, diğer bir deyimle içgüdüsel (garizi) akıl olarak isimlendiriyor. Dolayısıyla o, aklın ışığını, vahiyden ayırmış oluyor.

Sezgiciliğin kurucusu olan *Henri Bergson* (1859-1941) ise, sezgisel bilgiyi, doğrudan aklın fevkinde bir bilgi çeşidi olarak görüyor. Hads kaynaklı bilgi, istidlâli bilgidir. Dolayısıyla o, aklî bilgiyi, istidlâli bilgiden ayırmaz.[176] Bergson, zihnin en dalgın gözüktüğü anda doğuveren hiç bilinmedik keşifleri, her zaman değilse de ekseriya, önceden kullanılmış uzun bir cehdin, aynı fikirleri tekrar tekrar ele almaktan yorulmak bilmez ve arası kesilmez inatçı bir düşüncenin gayede vardığı en yüksek bir nokta olarak değerlendirir. O, bilgisiz ve ön hazırlığı olmayan, dış dünyanın bilgileriyle tekâmül etmemiş bir zihnin ani aydınlanmasını (sezgi) kabul etmez.[177]

Müslüman mutasavvıflar, sezgiye, dinî bir mefhûm olarak bakarlar. Onlara göre sezgisel idrak, Allah'ın kalplere attığı bir vahiydir. Bundan dolayı, bu bilgi türüne ilham ya da keşf denir. Mutasavvıflar, felsefecilerde olduğu gibi, ilham ya da keşfe dayalı bu bilgi çeşidini aklî bir kategori saymazlar. Dahası, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye itibar etmezler. Sûfiler, iktisap, tahsil, nazar ve müşahedeye dayalı bilgiden ziyâde, ma'rifet ya da irfan terimleriyle ifade ettikleri, kalbin terbiyesi ve ruhun eğitilmesi yöntemiyle elde edilen ve adına ilm-i ferâset dedikleri bilgiye daha çok değer verirler. Böyle bir yöntemin sonucu kalb, Allah'ın nûruyla aydınlanınca, kalbin gözü, her şeyi Allah'ın ışığıyla görmeye başlar.[178] Dolayısıyla, mutasavvıflara göre sezgiye dayalı bilgi de aklın rolü yoktur. Onlar, Kehf Sûresi 65. âyetten mülhemle "*ilm-i ledün*" terkibine, dış tesirlerden âzâde olarak kalbin derinliklerine yerleştirilen ilim anlamı vermişlerdir.[179] Bundan, kula vasıtasız verilen bilgiyi kasdederler. Bu ilim, Allah'ın kuluna bir ilhâmı ve öğretisidir. Nitekim Allahu Teâlâ, Hızır'a Musa'yı vâsıta kılmaksızın bu ilmi vermiştir: "*Biz (Hızır)'a katımızdan bir rahmet (vahiy) vermiş ve tarafımızdan (gayba dair özel) bir ilim öğretmiştik.*"[180] Görüldüğü gibi Allah bu âyette rahmet ve ilmi birbirinden ayırmış, rahmeti "*indinden*"; ilmi de "*ledünün*"den vermiştir. Allah'ın "*ledününde*" olan "*indinde*" olandan daha yakın ve daha özeldir. Bundan dolayı Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*De ki: Rabbim beni (girdireceğin yere) doğruluk*

girişiyle girdir. Beni (çıkaracağın yerden) doğruluk çıkarışıyla çıkar. Bana katından yardımcı bir kuvvet ver."[181] Allah'ın *"ledünnün"*den gelen yardımcı kuvvet, indinden gelenden daha özel ve ona daha yakındır. Bu yüzden *"bana ledününden yardımcı bir kuvvet ver"* buyurmuştur. Buradaki yardım, Allah'ın peygamberi bizzat desteklemesi, indinden olan yardım ise, peygamberlere mü'minler aracılığı ile yardım etmesidir. Nitekim âyette şöyle geçer: *"O, seni yardımıyla ve mü'minlerle destekleyendir."*[182] İşte, eğer insan Allah'ın buyruklarına samimi bir şekilde tutunur ve Hz. Peygamberin sünnetine uygun bir yaşam tarzını tercih ederse, o kimseye kitap ve sünneti anlama gücü verilir. Gerçek ledünni ilim de budur.[183]

İslam düşünce tarihinde kelâm âlimleri, kalbin bilgi kaynağı olup olmadığı meselesini ilhâm ve keşf gibi kavramlarla birlikte değerlendirmişlerdir. Bilginin kaynağı konusunda genel olarak duyular, akıl ve haber-i sâdık dışında başka kaynak kabul etmeyen bu âlimler, ilhâmı, nesnel kriterlerle doğrulanma imkânına sahip görmedikleri için kaynak kabul etmemişlerdir. Onların seçkinci tutumlarının esas nedeni, dini korumaya yöneliktir.[184]

Kur'an'da birçok âyette, takvanın keşif ve hidâyetin anahtarı olduğu beyân edilmiştir.[185] Gayet doğal olarak burada önemli olan takvâdan ne anladığımızdır. Şunu da unutmamak gerekir ki, takvâyı anlamanın yolu da aklı vâkıaya uygun bir biçimde kullanmadan geçer. O halde adı ister basîret, ister ilhâm, isterse hads olsun, bunların her birinin akıl ve kalbin koordineli işleviyle yakından bir ilişkisi vardır. Çağdaş düşünür *S. Hüseyin Nasr*'ın[186] dediği gibi, hem vahyin kaynağı olan ve hem de mikrokozmik olarak insanda mevcut olan zekâ (intellect, müdrike), sadece akıl anlamında anlaşılmamalıdır. "Akıl", aynı anda hem müdrike (intellectus) veya nous, hem de ratio ya da raison (akıl)dur. İşte bu, aynı anda hem insanda parlayan ilahi bir güneş, hem de bu güneşin zihin plânında yansıması olup bizim akıl dediğimiz şeydir. Aklın böyle iki vechesi vardır. O halde basîret, kudsî akılla ilişkilidir ya da aklın bir başka şekilde izah tarzıdır. Yani, filozofların diliyle, nazarî akıldır.

7. Kalb

Arapça bir kelime olan kalb, "kalebe" fiilinin mastarıdır. Çoğulu "kulûb", "eklâb" ya da "eklûb" olup[187], sözlükte, insanın yolunu ve elbisesini değiştirmesi gibi, bir şeyi bulunduğu halden bir başka hale çevirmek anlamına gelir.[188] Burada değişen ve çevrilen kalbin kendisi ve onun etkisiyle başkalarını da değiştirmesidir. Biz bunu gündelik hayatımızda insan emeğinin ürünü olan tüm sosyal ve sınâi gelişmelerin arka plânında görmekteyiz. Demek ki, aklın değiştiriciliği gibi, mecâzi ve manevi anlamda akıl konumunda olan kalbin de değiştiriciliği ve dönüştürücülüğü vardır.

Kalbe kalb denilmesi, çeşitli etkiler sebebiyle sürekli bir değişim içinde bulunmasından ya da insanın maddi ve manevi varlığının özünü oluşturmasındandır, denilmiştir.[189] Maddî kalbin, vücutta kan deverânını gerçekleştirmesi gibi, manevî kalbin de irade, idrak, duygu ve bilgi gibi manevî dinamikleri, aksiyon haline çevirmesi sebebiyle müşterek olarak böyle bir isim verilmiş olabilir. Manevî dinamiklerin müşahhas bir şekilde tezâhürüne sebep olması, müşahhas tezâhürlerden manevî sonuçlar çıkarabilmesi de kalbin bu çevirici özelliğini teyit etmektedir.[190]

Gazâli (ö. 505/1111), nefs-i nâtıka, ruh, kalb ve akıl arasında ortak bir ilişkinin varlığından bahseder. Hepsini tek bir anlamda sayan müellif, kalbi, ıstılahta iki anlamda kullanır:

Birincisi, insanın sol tarafında sol memenin altına doğru yerleştirilen çam kozalağı şeklinde bir et parçasıdır. Bunun içinde karıncık ve kulakçık diye anılan boşluklar vardır. İçi siyah kan doludur. Rûhun madeni ve kaynağı orasıdır. Cismani olan bu kalb, yürek diye tabir edilen ve tıp ilminin meşgul olduğu bir et parçasıdır.

İkincisi, Rabbânî ve rûhâni olan latîf bir şeydir ki, cismânî kalb ile ilişkisi vardır. İnsanda anlayan, âlim ve ârif bu kalptir. Tasavvuf ehli buna, "*hakîkat-ı insâniye*", filozoflar da "*nefs-i nâtıka*" demişlerdir. İnsanın asıl hakikati de işte bu kalptir. Bu yönü itibariyle insana âlim, ârif ve müdrik denilmiştir. Allah'a muhatap olan, sorumlu tutulan, ceza gören, ödül alan hep bu nûrâni cev-

herdir.[191] Gazâlî'nin bu tasnifinden anlaşıldığına göre asıl kalp, Türkçe'de yürek dediğimiz et parçası değil, beş duyu organımızın anlayamayacağı Allah'ın sırlarından bir sır olan ilâhî bir letâfettir. Demek ki, kalbin orijinal vazifesi, kıyas ve istidlâl yollarıyla değil de, sezgi, ilham ve feraset yoluyla aklî hakikatleri algılamadır. İşte hayatının önemli bir dönüm noktasında ruhî ve bilgisel düzeyde bir inkıraz/metodik şüphe hali yaşamış olan Gazâli, Allah'ın kalbine attığı bir nurla nefsinin sıhhat ve itidale döndüğünü söyler.[192] Yerine göre, hakikatin bilgisi bazen aklî istidlâlle bazen de kalble idrak olunur.

İsfehânî'ye göre, kalbin değişik anlamları vardır.[193] Nitekim Kur'an'da buna işaret eden âyetlerden birisi şöyledir: "*(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*" [194] Bu âyette geçen 'gönül gözünden' maksadın 'akıl' olduğu ifade edilmiştir. Çünkü ibret almak, bir basiret ve olgunluk işidir. Âyette de belirtildiği gibi, asıl körler, kalp gözlerini kaybedenler; yani, tarihi basiretle inceleyip, tarihi olaylar üzerinde düşünmeyen, bu yüzden de geçmiştekilerin işledikleri hataları tekrar edenlerdir. Halbuki akıllı kimse, geçmişten ibret alır ve aynı vartalara düşmez. Yine, nasıl ki, Kur'an'da iman eden ve iyi işler yapan kimseler hakkında cennet vasfedilirken: "*Zemininden nehirler akan*" ifadesinden bizâtihi nehirlerin kendisinin değil, nehir yataklarından suların aktığı kastedilirse, yukarıda geçen âyette "*gönül gözünden*" de "*akıl*" kastedilmiştir.[195] O halde Kur'an'da geçen kalp kelimesi çoğu defa akıl anlamına kullanılmaktadır. Şu âyette olduğu gibi. "*Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?Yoksa kalpleri kilitli mi?*"[196] Bu âyette fonksiyonel anlamda kalp, akılla aynı anlama gelmektedir. Bilinmesi gereken bir başka husus da aklın beyin ve kalp gibi iki koordinatının olmasıdır. Tefekkürden yoksun olma bakımından kilitlenmiş bir kalp ya da kilitlenmiş bir akıl, düşünce ve bilgi üretemez.

Kur'an'a sistematik perspektiften yaklaştığımızda imanın, irrasyonel bir düzlemde temellendirilmediğini görürüz. Asıl irras-

yönel olan iman değil, küfürdür. Bu hükmü en açık bir şekilde şu âyet doğrular: "*Kalplerinde bir maraz (hastalık) vardır da Allah onların marazını artırmıştır ve yalancılık ettikleri için bunlara elîm bir azap vardır.*"[197] Âyette geçen 'maraz' sözcüğü, maddi anlamdaki hastalığı değil, aksine, manevi hastalık olan, insanın, bilme, aklını kullanma, anlama ve tefekkür gibi melekeleri yok sayarak peşin ve önyargılı karar vermesini ifade eder.[198] Yani, aklı, gerektiği zaman yerinde kullanmamak da bir marazdır. Nitekim *İsfehânî,* imanı, akıl ve bilgi ile ilişkilendirir. İman; akıl ve bilginin özüdür, diyen müellif, Kur'an'da birçok yerde tekrarlanan şu âyeti görüşlerine kanıt olarak getirir: "*Bunda inanan kavimler için âyetler vardır.*"[199] Müellife göre bu âyette Allah, akıl ve bilgi ile ilgili olan âyet sözcüğünü, kalple ilişkili olan imanla beraber anarak, kalbi, akıl yerine koymuştur. Bu da kalbin, metafizik (rûhanî) şeylerin etkisinin kaynağı olduğunu gösterir.[200] Bundan dolayı Allah, kalbin değerini özelleştirerek şöyle buyurur: "*O gün ne mal ve ne de çocuklar fayda verir. Ancak selim kalple Allah'a gelenler müstesna.*"[201] Ezcümle, kalp akılla aynı anlama geldiği gibi, soyut aklın işlevlerini yerine getirmede önemli bir görev icra etmektedir. Netice olarak yine *İsfehânî*'nin dediği gibi, Kur'an'da, ruh[202], ilim[203], anlayış/görüş[204], şecaat[205] ve korku[206] gibi kalbe ait manalar kalb kelimesiyle ifade edilmiştir.[207]

Kur'an yorumcusu *Elmalı*'lı (ö. 1942) cismanî kalb ile ilahî bir letâfet kabul edilen kalb arasında yakın bir ilişkinin varlığından şöyle söz eder: "Hiç şüphesiz mekansız olan ruhanî kalbin, bütün beden ve yürek dediğimiz cismanî kalble bir ilişkisi vardır. Fakat âlimler ve filozoflar, bu ilginin şeklini, nasıllığını evvelen ve bizzat bedenin hangi noktasında olduğunu tayin ve tespitte hayrete düşmüşlerdir. Bu ilgi, önce cismanî kalbe midir? Akla mıdır? Yalnız sinirlere midir? Bütün sinir ve kaslara mıdır? Yoksa kalb ve şuur, damarlar, sinirler, kaslar ve organlarıyla bedenin tek bir suretine midir? Sonra bu bilgi, arazların cisimlere, vasıfların vasıf sahiplerine ilgisi gibi midir? Bir âleti kullananın, âlete ilgisi gibi midir? Yoksa her ikisini içine alarak bir kaptanın gemiyle ilgisi, bir devlet başkanının memleketiyle ilgisi gibi midir? Özetle mad-

de ile kuvvetin ilgisi nedir? Sonra maddî kuvvetle manevî kuvvetin ilgisi nedir? Bunlar, filozofları, psikologları yoran, hayretler içinde boğan noktalardır. Ancak ister başlangıçta isterse nihayette olsun, isterse ikinci ve dolaylı olsun, fâiliyet ve kâbiliyet yönünden olsun, bütün bu durumlarda, bu ruhanî kalbin, cismanî kalble de ilgisi olduğu açıktır. Hissi etkenlerde hareketin önemi büyük olduğuna ve bütün doğal etkenlerin harekete dönmesi, çağımız fenninin en büyük eğilimi bulunduğuna göre bedenimizde, dışa ait hareketlerin izlenimlerinden etkilenen ve onları alan âletlerimiz, açık duygularımız, sinirlerimiz, beynimiz olmakla beraber, bunların cereyanının bedendeki kendi hareketimizin kıymetine borçlu olduğu ve bu şahsi hareketin bizzat hareket eden, bedene ait kalbde bulunup ondan başladığı ve bu kalbin hastalığı durumunda, hissî üzüntülerin, gizli kederlerin ilgisinin de açıkça görüldüğü cihetle, hareketin başlangıç noktasıyla, şuurun kaynağını birleştirmek için ruhanî kalbin ilk ilgisini de, cismanî kalbe bağlamak, hem tabiî, hem de hemen her dilde, ikisinin de aynı isimle anıla gelmiş bulunmasından anlaşılan, genel bir fikir birliğine uygun olduğunda şüphe yoktur. Bu durumu kabul etmemekte ısrar edenler olursa onlar da her iki ismin biri diğerinden teşbih ve istiâre yoluyla alınmış bulunduğunu, yani bedende cismanî kalbin yeri ne ise, ruhta da ruhanî kalbin o olduğunu düşünebilirler."[208]

Özetle Kur'an'da geçen kalb kelimesi, ruhanîliğin doğduğu yer anlamınadır. Bu kalbi bilginin hakikatiyle çok yakın bir ilişkisi olması hasebiyle akleden bir kalb olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber (a.s): *"Dikkat ediniz! Bedende bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi olur; bozuk olursa bütün beden de bozulur. İşte o kalbdir"*[209] şeklinde buyurduğu sözlerinden anlaşılmaktadır ki, kalb iki çeşittir. Bu hadiste kalbin hem cismanî ve hem de asıl konumuz olan ruhanî boyutuna işaret edilmiştir. Her ikisi arasında bir ilişki mevcuttur. Ama, bunun keyfiyetinin nasıllığı ise tam açıklanabilir bir mesele değildir. Bilinmeyenin bilinen, görülmeyenin görülen, soyut olanın somut olanla açıklanması kabilindendir.

8. Sadr

Kur'an'da kırk dört yerde geçen ve kalb anlamına gelen kavramlardan bir diğeri de sadr kavramıdır. Arapça'da "sadera" fiilinin mastarıdır. Çoğulu ise, "sudûr"dur. Sadr, birşeyin baş tarafı ve en üst kısmı, bir bölümü, kişinin yöneldiği taraf, boyundan karın boşluğuna kadar olan vücudun ön kısmı anlamına geldiği gibi, başkan ve kumandan anlamına da gelir.[210] Bazı hakîm insanlar ise, sadr kelimesinin şehvet, öfke, hevâ vb. anlamlarına geldiği gibi, akıl ve ilim anlamına da geldiğini ifade ederler.[211] Şu âyette geçen kalb, mecâzi olarak akıl anlamına kullanılır: *"Şüphesiz bunda aklı (kalb) olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır."* [212]

Kelam biliminde en çok baş vurulan deliller arasında *"şâhidin, gâibe delil"* getirilmesi sayılır. İnsan bilinenden (tabiat ve insanın kendisi) hareketle bilinmeyene ulaşmak anlamına gelen tefekkür (akıl yürütme) faaliyetine girdiğinde ilâhi bir lütuf olarak, tutuk akıllar çözülür. Çünkü onlar rabbanî iradeye yönelmişlerdir. Her türlü ön yargıdan arınarak hakikatin bilgisine ulaşmak isteyen kimselere Allah, özel bir tevfîki hidâyetiyle, inâyetlerde bulunur. İşte bir nevi lütufla hidâyet anlamına gelen hidâyet, mecâzi ve fonksiyonel anlamda akıl ile örtüşen sadrın açılması olayıdır. Kur'an'da buna açıkça işaret edilir: *"Allah hidâyete erdirmek istediği kimsenin göğsünü (sadr/akıl) İslam'a açar."*[213] *Sadr* kelimesinin anlamlarından birisinin akıl olduğu düşünülürse, burada, göğsün İslam'a açılmasından amaç, aklın İslam'a açılmasıdır. Ayrıca Kur'an'da sadr kelimesi, arzu ve ihtiyaç mahalli[214], kalblerin bulunduğu mekan[215], bilgilerin korunduğu yer[216], kin[217], kibir[218], korku[219] ve vesveselerin yer ettiği mahal[220] anlamlarına gelir. Bu bağlamda, sadr aklın mekanı, hilm ise, aklın kendisi demektir.

9. Hilm

Hilm kavramının çoğulu 'ahlâm' olup, metanet, güç, fiziki bütünlük ve sağlık, teenni, sükûnet, bağışlama yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve

ılımlılık gibi[221] insanın öfke anında gücü yetmekle beraber, teenni ile hareket ederek nefsi kontrol altına alıp intikam duygularından vazgeçmek anlamına gelir.[222] Halim kimse denildiği zaman, medeni insan akla gelir. Bunun zıddı olan câhil ise, azgın, arzularının esiri, hayvani iç güdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip olan barbar kimsedir.[223] Cehl bir alevle yanmak ise, hilm kendine hâkim olmak ve teenni ile karar vermektir. Cehl en ufak bir kızgınlıkta itidalini yitirip kendine hâkim olamayan delikanlı insana özgü bir hareket tarzıdır. Hilm kavram olarak, kanı tepesine çıktığında şiddete başvuran çöl Arabının fevriliğinin zıddıdır.[224] Hilm, âcizlik ve zayıflık işareti değil, kudret ve kuvvet işaretidir. Hilm içinde büyük güç, yüksek enerji taşıyan özel bir alçak gönüllülüktür. En göze çarpan tarafı vakardır. Vakar ve tekebbür, ayrı ayrı şeylerdir. Yine câhiliyye döneminde hilmin karşıtı olan hamiyyetü'l-câhiliyye, şerefi ayaklar altına alınan câhil insanın gösterdiği sert tepkinin ifadesidir.[225] Bu nedenle Kur'an'da, aklıyla hareket etmeyip hisleriyle hareket eden kimsenin tavrı manasına *"hamiyyetü'l-câhiliyye"*[226] terkibi kullanılır.

Hilm kavramının birçok anlamlarından birisi de akıldır. Daha doğrusu hilm, aklın gereklerinden olduğu için akıl olarak yorumlanmıştır. Akılda olduğu gibi hilm kavramının semantik anlam alanında bir kuvvet olarak bağlama, zaptetme ve engelleme gibi anlamlar da vardır. Nitekim *İsfehânî*, hilm kelimesini, *"öfke ve heyecana karşı nefsi kontrol altına almak"* anlamında yorumlamıştır.[227] Ahlâki bir durum olan gazap kuvvetini akıl kontrol ettiği zaman insanda hilm psikolojisi öne çıkar. Câhil olan kimse aklıyla öfkesini kontrol altına alamadığı için bu sıfatla anılır. Bundan dolayı cehil kelimesinin zıddı hilmdir. Bunun en açık delili şu âyette hilm kelimesinin akıl anlamına kullanılmış olmasıdır: *"Onlara akılları mı (ahlâm) bunu emrediyor, yoksa onlar azgın bir topluluk mudur?"*[228] Bu âyetten anlıyoruz ki, kalbin intikam duygusuyla coşması anlamına gelen gazap/öfke, aklın hâkimiyetinden çıktığı zaman, insana yaptıramayacağı kötülük yoktur. Artık böyle bir insanda ne basîret, ne düşünce, ne irade ve ne de akıllıca

hareket etmek kalır. O halde hilm aklın bir gereğidir. Akıl anlamına gelen hilm, kötülükler karşısında nefsi frenleyerek engeller.[229] Nitekim kimi insanlar, sonradan yaptıklarına pişman oldukları zaman kendi nefislerini "akılsızlık" yapmakla suçlarlar. Onun için insan, herhangi bir karar vermeden ve bir davranış ortaya koymadan önce, atacağı adımının eksi ve artı taraflarını iyi hesapladıktan sonra adım atmalıdır. Örneğin, İslam'da bir iş hakkında uzmanlarıyla yapılacak bir danışma/istişâre hem dinin ve hem de aklın bir gereğidir. Akıldan beklenen eylem de böyle bir tavır değil midir?

Nitekim *Fahreddîn er-Râzî* (ö. 606/1209) hilm ve akıl kelimeleri arasında anlam yönünden bağlantılar kurarak, hilmin temel anlamının "nefsi kontrol altında tutmak" olduğunu, kişinin yumuşak huylu olmasını onun vakar ve istikrarından kaynaklandığına bağlar. Diğer taraftan hilm kelimesinin lügat anlamlarından birisinin de *"ihtilâm olmak"* olduğunu belirten *Râzî*, ihtilâm olmanın bülûğa ermek olduğunu ve dolayısıyla kişinin mükelleflik çağına adım attığının alâmeti sayıldığını vurgular. Bu durum aynı zamanda aklî yönden olgunlaşmanın da bir belirtisidir. Halîm olan Allah, aklı, şehvetle irtibatlı kılarak şehvetin zuhûrunu, aklın kemâline alem yapmıştır[230] diyen müellif, böylece, hilmin aklın fonksiyonunu yüklendiğine dikkat çekmiş olur. Kısacası hilm, *İzutsu*'nun dediği gibi, üstün bir akıl gücünün işaretidir.[231]

10. Reşîd

Sözlükte *"r.ş.d'* kökünden türemiş olan *'reşîd'* kelimesi; doğru yoldan giden, doğru yolu bulan, doğru düşünen akıl ve temyiz sahibi kimse anlamına gelir.[232] Bir fıkıh terimi olan *reşîd* veya *râşid*, malını korumak için çalışarak sefâhet ve savurganlıktan kaçınan kuvvetli akıl sahibi kimseye denir. Reşîd'in zıddı, sefihtir. [233] en-Nisâ Sûresi'nin 6. âyetinde geçen *'rüşd'* sözcüğü, aklî-dinî terbiye açısından olgunlaşma ve şahsiyetlerini kazanıp hem kendilerini ve hem de sahip oldukları serveti güzel bir şekilde idare edebilme yeteneğine hâiz olma anlamınadır.[234]. Bu, tam 'reşîd' olma dönemidir. Nitekim Türkçe'de, halk arasında "*rüşdünü isbat et-*

mek" deyimi, aklını kullanabilmek ve doğru karar verebilmek anlamına kullanılır. İşte, Kur'an'da Hud Sûresi'nin 78. âyetinde geçen *"racülün reşîd"* terkibi "aklı başında adam" manasına; aynı sûrenin 87. âyetinde geçen *"halîmun reşîd"* pasajı da "aklı başında yumuşak huylu adam" anlamına gelmektedir. Elbette başta, insanlığa doğru yolu gösteren peygamberler *'reşîd'* kimselerdir. Çünkü onlar toplumlarını, sapıklık, akıl karşıtı bir tutum olan körükörüne taklit ve azgınlıktan aklı kullanmaya ve doğru yola yönelmeye çağırmışlardır. Dolayısıyla reşîd olma, aklı doğru bir şekilde kullanma ve şahsiyetini kazanma anlamına geldiğine göre, *Musa Cârullah*'ın (ö. 1949) dediği gibi, dinde aklın hidâyeti önemlidir. Çünkü Kur'an'da hüküm koyulurken akla itibar edilmiş ve Şâri de hitabında akla itimad etmiştir.[235] Kur'an'da Fravunun işinin reşîd olmadığı vurgulanırken[236] aklın ve tenzilin hidâyetinden gerektiği bir şekilde yararlanmadığı anlatılmak istenmektedir.

Netice itibariyle Kur'an'da *"isim-masdar"* anlamında değil, fiil ve türevleriyle birlikte kullanılan akıl kelimesi ve akıl ile anlam alanına giren ulü'n-nühâ, ulü'l-ebsâr, zî hıcr, fuâd, kalp, ulü'l-elbâb, sadr, hilm ve reşîd gibi sözcüklere, ahlâki-değersel anlamlar yüklenmiştir. Bunun başlıca sebebi, bilginin ahlâksal temeller üzerine inşâ edilmesidir. Çünkü akıl, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini oluşturmaktadır.[237] Ama bu akıl kalbten (müdrike) kopuk değildir. Zira, Kur'an, eşyânın hakikatini idrak etmek için görünen âlemin bilgisinden görünmeyenin gerçekliğine istidlâl yöntemleriyle ulaşmada bir araç olarak kullanılan akletme melekesini, kalbin önemli bir fonksiyonu sayar.[238] Kalbin akletme fonksiyonu, genellikle kevnî âyetlerin görülmesi, kelamî âyetlerin anlaşılması[239], mantık dışı düşünce ve davranışların sezilmesi[240], bilinen gerçeklerden hareketle, bilinmeyenin kavranması[241] ve yaşanan hâdiselerden ibret alınması gibi alanlarda kullanıldığını görürüz.[242] İnsan için akıl-kalb ilişkisi o kadar önemlidir ki, bir kimsede bu iki aydınlanma ışığı dumûra uğramış ve asıl fonksiyonunu yitirmişse o kimse, yeryüzünde yürüyen canlıların en şerlisi konumuna düşmüş demektir.[243] Zira Kur'an'ın be-

yânına göre insanı, gerçekler karşısında cehâlet karanlığına gömen ve âhirette ise cehennem çukuruna düşüren inkâr ve şirkin en önemli sebebi, aklı gereği gibi kullanmamaktır.[244] Beynin bir fonksiyonu olan zihin her zaman yanlış karar verebilir, ama, vicdanın sesi ise, doğruyu haykırır. Kur'an'da ahlâksal akıl anlamında kullanılan ve vicdanla bütünleşen ulü'n-nühâ, ulü'l-ebsâr ve ulü'l-elbâb gibi kavramlar içerikleriyle beraber düşünüldüğünde, nefsani arzu ve çevresel faktörlerin etkisiyle kirlenmemiş temiz vicdanların doğru karar vermede zihne eşlik edeceği sonucuna ulaşılır. Aklın bu manevi koordinatları tam olarak sağlandığı ve kurulduğu taktirde üretilecek olan bilgi, ahlâk temelli bir bilgi türü olacaktır. İslam'ın "faydalı ilim" dediği şey, bu tür ilimdir. Zira, ahlâkî temellerden yoksun bir ilmin insanlığa vereceği, gözyaşından başka bir şey değildir.

Buraya kadar genel manada kök ve türevsel olarak akıl değil de farklı kavramlarla ifade edilmesine rağmen algıya ilişkin söz dağarcığının anlam yansımaları kapsamında aklın içeriği ve fonksiyonelliğiyle ilgili kavramlar üzerinde durduk. Çünkü birşeyi bütün özel ve genel nitelikleriyle kavrayabilmek için bir takım müdrikeleri bilmeye ihtiyaç vardır. Şimdi de aklın işleyiş biçimi, daha doğrusu, vazife açısından aklın durumuna değineceğiz.

B. İşlevsel Akılla İlgili Kavramlar

İnsanın tabiatında a priori olarak bulunan akla, akl-ı matbu' denildiğini daha önce ifade etmiştik. İnsanları diğer canlılardan ayıran özelliklerin başında işte bu fıtrî akıl ve fehm yeteneği gelir. İnsanın, doğal yapısında potansiyel bir kuvve halinde bulunan bu aklı, daha ileri bir düzeyde bilfiil hale dönüştürmek, kendi elindedir. Bundan dolayı, doğal aklın işletilmesiyle oluşan ve gelişen akla, deneysel akıl adı verilmiştir. İşte Kur'an'ın, insanı teşvik etmedeki en büyük çabası, âtıl bir pozisyonda duran bu fıtrî aklı, değişik muhâkeme, eğitim ve tecrübe yollarıyla fonksiyonel bir hale getirmektir. Bu nedenle aklın fikrî yönden geliştirilmesi gerekir. *Muhammed İkbal* (ö. 1938), *Câvidnâme* adlı eserinde yer

alan bir pasajda, akıl ve kalbin ölümüne ışık tutucu şu mısralara yer verir:

"Hint'li bilge sorar: "Aklın ölümü nedir?"
Cevap verdim: "Düşüncenin terkedilmesi."
"Kalbin ölümü nedir?": "Zikrin terkedilmesi."[245]

Bu mısralarda da görüldüğü gibi *M. İkbal*, aklın ölümünü, düşünce üretiminin durdurulmasına, kalbin ölümünü de Allah'ı anmayı terketmeye bağlamıştır. O, akıl ile düşünce ve pratik arasında bir paralellik görmek gerektiğine inanır. İşletilmeyen bir akıl, belki varlığını bilkuvve ve biyolojik bir düzeyde koruyacaktır ama, asıl düşünce fonksiyonunu yitirecektir. Ünlü hukukçu *İmâm-ı Şâfiî* (ö.204/819) de bir mısraında: *"Ben, (akmayan) durgun suların bozulduğunu (kokuştuğunu) bilirim/Ama su akarsa temiz ve güzel olur"*[246], diyor. İşte âtıl duran kokuşmuş akılla etken hâle getirilen işlevsel aklın farklılığı budur. Eğer akıl da işletilirse, akan bir suyun temiz ve güzelliği gibi, insanlık için güzel sonuçlar ortaya konulmasına sebebiyet verir. Bunun için Kur'an'da işlevsel akla büyük önem verilmiş, aksine aklını işletmeyenler ise kınamıştır.[247] Çünkü, durgun ve kokuşmuş bir aklın ortak insanlık birikimi olan medeniyete yapacağı bir katkı yoktur. Öte yandan insandan, bir çok âyette aklın işleyiş mekanizmasını harekete geçirmede kendisine verilmiş olan, ta'akkul, tedebbür, tezekkür vb. gibi özelliklerin devreye sokulması istenmiştir. Zira akıl, nasıl eşyanın hakikatini kavramada, varlık üzerinde tefekkür ve teemmül yapmak gibi bir güce sahipse, bu kevnî âyetleri okumaya denk olarak, aynı şekilde sözlü âyetleri anlama konusunda derinleşme ve yoğunlaşma gücüne de sahiptir. Burada önemli olan, aklın düşünsel plânda geliştirilmesi gerekir. Kur'an'da işlevsel akılla ilgili kullanılan bellibaşlı kavramlar şunlardır:

1. Ta'akkul

Bilgiyi elde eden bir güç olarak aklın birçok görevi vardır. Bu görevlerden birisi de doğru düşünme ve dış dünyayı tasavvur ederek algılama anlamına gelen ta'akkul, diğer bir tabirle *akl-ı temyiz*dir. Kur'an'da "akalûhu", "ya'kıluhâ", ya'kılûne", ta'kılû-

ne" ve "na'kılu" şeklinde fiil ve sıfat olarak zikredilmiş olup, çeşitli kullanım biçimlerinden; "akalûhu"[248], "ya'kıluhâ"[249] ve "ta'kılu"[250] birer defa, "ya'kılûne" yirmi iki[251], "ta'kılûne"[252] ise yirmi dört kez geçmektedir.

Kur'an-ı Kerim, her türlü işlevini harekete geçirecek şekilde aklı muhatap almaktadır. İşte bundan dolayı Kur'an'da "a-k-l" türevlerinin isim değil de fiil olarak geliş sebebini anlamaktayız. "Ya'kılu/aklediyor" dediğimizde bu ifade hem akletmeye, hem de akleden kişiye delâlet eder. Nerede akletme varsa orada mutlaka akleden bir fâil/özne vardır. Zira fiil yapısının bir oluş, kişi ve zaman ile irtibatlanması gerekir. Bu husus aklî tefekkürün ciddi bir eylem, bir olgu, kişi ve zamanla irtibatlanması gereken boyutu ve anlamları olan hakikat olduğuna dikkati çeker. Âyetlerde sürekli olarak türevleriyle; olan, olması gereken veya gerektiği halde yapılmayan bir eyleme işaret edilmektedir.[253]

Kur'an'da fiil ve sıfat olarak zikredilen akıl ve türevlerinin kullanılmış olması, idrak çeşitlerinden olan tefkîr, nazar, fıkh, tedebbür ve tezekkür faaliyetlerinin bütünü için genel bir vazifedir. Bütün bu kavramlarla ifadesini bulan anlamlandırmalardan, öyle görünüyor ki, fonksiyonel olarak aklın ikinci derecede durumuna işaret edilmekte olduğunu anlıyoruz. Bu doğrudan mantıksal akıldır.

Aklını kullanan kimse, doğal olarak, fayda ve zarar arasında bir eşitliğin olmadığını anlar ve bir çelişkiye de düşmez. Ama şu şartla, insanda akıl kuvvetinin yanında, gazap ve şehvet kuvvetleri de vardır. Gazap ve şehvet kuvvetine akıl egemen olursa, böyle bir akıl sahibinden rezâletler değil, fazîletler doğar. Fazîletin dört temeli olan hikmet, şecaat, iffet ve adaletin insanda teşekkül etmesi için akıl kuvvetinin geliştirilmesi, gazap ve şehvet kuvvetlerinin terbiye edilmesi gerekir. Böyle bir akıl, zaten kontrol altına alınmış demektir. İnsanı, nefsinin istediği yere gitmeye bırakmaz. Nitekim Kur'an'da nefsin ayartıcı istekleri karşısında aklın kontrol edici, engelleyici ve yaptırım gücü devreye gireceğine dair âyetler vardır.[254]

Ta'akkul kavramıyla ifade edilen mantıksal, bilimsel ya da

araçsal aklın vazifesi, kıyaslar yaparak bilgi elde etmektir. Bu bilgiden maksat, amacı çoğu defa imanla sonuçlandırmaktır. Kimi zaman Kur'an'da sebep-sonuç ilişkileriyle bağlantılı böyle bir aklın işleyişi, Allah'ın kudretiyle dirilişe örnekler getirmek şeklinde cereyan edebiliyor. Bunlar daha çok algılanan hissî mucizeler yoluyla olmaktadır. İnsan bu olgulardan yola çıkarak istidlâli akıl yöntemleriyle hakikatin bilgisine ulaşabilir.[255]

Şüphesiz Kur'an insana inmiştir. O, apaçık bir kitaptır. Onun âyetlerini anlama ve kavrama konusunda aklın büyük rolü vardır. Eğer kalble akıl arasında irtibat kopukluğu varsa, -ki insan önyargılıdır- akılla mesajı kavramanın da bir yararı yoktur. Çünkü bu kimseler Kur'an'ı anlamazlıktan gelme konusunda önyargı taşıdıkları için Allah'ın sözleri karşısında akılları yatmış olsa bile, gönülleri yatmadığı için yine de inanmazlar.[256] Hatta, fitne çıkarmak maksadıyla muhkem âyetler üzerinde değil, müteşâbih âyetler üzerinde polemik yapmaya giderler[257] ve toplumsal hayatta ahlâki dindarlığı özendirici öğütler karşısında olumsuz tutum ve tavır sergilerler.[258] Bütün bunları akıllarını işleterek yaparlar. O halde aklın din olmadan bir yaptırım gücü olmadığı anlaşılıyor. Çünkü insanda yaptırım gücünü sağlayan ana etken büyük oranda dindir.

Aklî idrakin rolü, olgusal düzlemde, beş duyu organını veya bir kısmını kullanarak müşâhade yoluyla eşya üzerinde doğal gözlem yapmanın bilgisel değeri yüksek olan ürünlerini toplamağa yardımcı olmaktır. İnsan bu bilgiye ancak, aklî kıyas yöntemiyle ulaşabilir. Şüphesiz bu bilginin başında, Allah'ı bilmek gelir. Burada akıl rolünü, duyularla birlikte yapar.[259] Şayet duyular fonksiyonunu yitirirse, akıl da rolünü yitirir. Bilgi faaliyetinde duyuların görevi vardır. Akıl hissiyat alanında duyular olmaksızın bir faaliyet yapamaz.[260]

Kur'an bilgi elde etmede aklın rolünü olgusal gerçeklere dayandırdığı gibi, kıssaların[261], dilin[262] ve aklî kavramaya hizmet için mesellerin[263] rolüne de yer verir. Bu yöntemler şu anlama geliyor. Allah her seviyede bulunan insan idraki için bir mazeret beyanında bulunmaması açısından bütün çeşitleriyle kendisini bile-

bilecek malzemeleri adeta insan aklının önüne seriyor. Çünkü insan, bunları özgür iradesiyle kavrayabilecek bir potansiyelle yaratılmıştır. Nasıl ki insanda hayati fonksiyonlarını yerine getirecek organlar kadar duygular varsa, tabiatında yerleşik bir konumda bulunan maddeden soyutlanmış bir akıl da vardır. İnsan İlahi gücün önüne serdiği her türlü imkanın arka plânını akılla kavrayabilecek bir kuvvete sahiptir.

2. Tefekkür

Arapça'da 'fikr' mastarının mücerred fiili *fekera* ve tefa'ul babından *tefekkera* aynı manalara gelip bir şey hakkında zihnin çalıştırılması demektir.[264] Bilgiden bilinene götüren güce fikir, bu kuvvetin faaliyetine ise, tefekkür denmektedir. Tefekkür gücü canlı varlıklar içerisinde, sadece insanda vardır. Tefekkür, kalbde, şekli hâsıl olan şeyler için söylenir.[265] Bazıları fikir ve tefekkürün 'bir şeyi oğmak, oğarak kabuğunu yok edip hakikatine ermek anlamındaki ferk'ten "r" ile "k" harfinin yer değiştirmesiyle meydana geldiğini' söylemişlerdir. Sözcüğün böyle bir değişim geçirip geçirmemesinden öte, tefekkürde kabuğu aşmak ve içe doğru hareket etme anlamı vardır. Nitekim Kur'an'da da tefekkürün Allah'ın kelimesi, tüm nesneler, olaylar ve oluşlar üzerinde akıl yorup, bir sonuca varmak, ibret almak, bu nesne, olay ve oluşların gizlediği kabuğu delip gizli olan hikmete ulaşmaya çalışmak manasında kullanıldığını görüyoruz.[266] Demek ki, tefekkür, düşünce üretme manasında teemmül ve aklî nazar çerçevesinde dolaşan bir kuvvettir. Bir başka ifade ile istenilene erişmek için, eşyanın manaları hakkında kalbin bir tasarrufudur. Kalbin lambası hükmünde olan tefekkür kanalıyla insan, iyi ve kötü, yararlı ve zararlı olanı zann-ı gâliple hisseder.[267] Tefekkür, bir nevi işleyen akıl olup, fikir yürütme yoludur. Akıl, nazar ve tefekkür yoluna başvurarak, analiz ve sentez görevini yapmaktadır.[268] Nasıl ki mühendisler belli bir arsayı dikkate alarak, kendi tasavvuruna ve zihin yapısına göre bir proje/plân yaparsa, işte onlar gibi hakîmler de kendi akıl arsaları üzerinde bir plân yaparlar ki buna tefekkür/düşünce adı verilir.[269]

İnsan düşünme faaliyetini gelişi güzel değil, belli kurallar çerçevesinde yapar. Bundan dolayı "fikir", bilinmeyenin bilgisine erişmek için, bilinen işleri belli bir düzene göre sistematik hale getirmek, şeklinde tanımlanmıştır.[270] O halde, aklî bir inşâ olan tefekkür faaliyeti de bu düzen ve kurallar çerçevesinde yapılacaktır. Belli bir düzen ve kurala dayalı olmayan bir eyleme tefekkür denmez. Nitekim *İbn Kayyım el-Cevziyye* (ö. 751/1350), tefekkürü, aklın, elde edilmesi arzu edilen şeyi inceleyerek araştırması ve istemesi şeklinde tanımlamış ve tefekkürün üç çeşidinden bahsetmiştir. Bunlar; tevhidin bizzat kendisi üzerinde, ayrıca, Allah'ın sanatının, yaratıklarının incelikleri ve hallerin hakikatleri konusunda tefekkürdür.[271]

Tefekkür, aklın işleyişi (faaliyet ve çalışması) anlamına gelmektedir. Eğer akıl bir makinaya benzetilecek olursa, tefekkür o makinanın çalışması gibidir. Nasıl ki çalışma makinadan ayrı düşünülemezse, aynı şekilde, tefekkür de akıldan ayrı düşünülemez. Ne var ki tefekkür, belli kurallara göre yapılır ve felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü felsefî tahliller tefekkür boyutunda gerçekleştirilir, tutarlı ve sistemli hale getirilir; bütün insanî bilgiler, felsefî sistemler ve açıklamalar tefekkürün neticesidir. Tefekkür eden kimseye *"Mütefekkir/Düşünür"* denir.[272] Tefekkür, Allah'ın zâtı dışında bütün varlık alanlarını kapsayan, yani kevnî âyetlerin kavranmasında bir fikir üretme faaliyetidir.

Kur'an'da "fikr" kökünden gelen tefekkür ile ilgili on sekiz âyet mevcuttur.[273] Bir de eş anlamlı olan akletmek, anlamak, ibret almak, bakmak gibi tabirleri ihtiva eden âyetleri de dikkate alacak olursak, beş yüz civarında, yani her on âyetten birinin akıl ve tefekkürle ilgili olduğunu görürüz.[274]

Tefekkür, varlık alanında insan aklının çalışması sonucu ulaşılan bir bilgi biçimidir. Tefekkürün genel ürünü; ilim, hal ve amellerdir. Bu üç durum birbiriyle iç içedir. Kalbde ilim meydana gelince, kalbin durumu değişir. Kalbin durumu değişince, organların faaliyetleri de değişir. Yani, amel hale, hal ilme, ilim de tefekküre bağlıdır. Dolayısıyla, bütün iyilik ve güzelliklerin başı, tefekkürdür.[275] Tefekkürde esas olan akıl-kalb bütünlüğünün

sağlanmasıdır. Zira kalb, aklın bir araya getirdiği manaları tefekkür neticesinde belli bir sıra ve kurala göre dizer. Zaten manalar arasında bir düzenlilik yoksa, onun adı tefekkür değildir. İşte tefekkürün vazifesi, dağınık anlamları belli bir düzene koymaktır.

Tefekkürle ilgili âyetleri incelediğimiz zaman, olgusal âlemdeki varlıkları duyu organları kanalıyla akletme sürecinden geçirdikten sonra tefekkürün ürününü verdiğini anlıyoruz. Olgusal âlem üzerinde yer alan nesneleri düşünmekle yaratanın varlığına ulaşabiliriz.[276] Yaratıkların bir kısmının aslını bilemediğimiz için onlar üzerinde tefekkür bizim için muhaldir. Melek, cin, şeytan, arş, kürsi, levh-i mahfuz ve Allah'ın zâtı, sadece bunlardan bazılarıdır. Mutlak varlık sahası olan Allah'ın zâtı, düşünmekten daha çok inanmayı ilgilendiren bir alandır. Her fırsatta düşünmeyi teşvik eden Hz. Peygamber, Allah'ın zâtı konusunda şu sınırlandırmayı getirmiştir: *"Allah'ın bütün yaratıklarını tefekkür edin, fakat Allah'ın zâtını düşünmeyin."*[277] Bu hadisten anlaşıldığına göre Allah'ın zâtı ve yukarıda değindiğimiz bazı konular dışında tefekkür serbest bırakılmıştır. Tefekkür mahsûsât alanında, aklî çabalarda bulunma sonucu oluşmaktadır.

Mantıkçılara göre tefekkür, kıyas ve istidlâl faaliyetidir. Fikir faaliyetiyle bilinen işler düzene konur. Tefekkür, akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.[278] Akıl yürütmenin ilkelerine uygun bir şekilde riâyet edilirse, neticede tutarlı bir düşünceye ulaşılır. Buna işaret eden pek çok âyet vardır.[279] Tefekkürün görevi, fıtratı ve aklı tahrik ederek, zarar verme yönünü, fayda vermeye üstün getirme çabası olduğu anlaşılıyor. Bu ameliye sayesinde insan fayda ve zarar arasında bir ayırım yapabilir.[280]

Fiziki bir varlık olan insanın mutlak varlıkla irtibat kurmasını sağlayan tefekkür, imana konu olabilir. Bir âyette gece ve gündüzün gelip gidişinden[281], bir başka âyette yakın semânın kandillerle süslendiğinden ve kusursuz oluşundan[282], daha başka âyetlerde ise, toplumsal yasalar ve evlilik olgusu üzerinde gözlemler yaparak fikir sahibi olmaktan bahsedilir.[283] İnsan kozmik sistem-

de ve bizzat kendi hayatındaki baş döndürücü hârika olay ve güzellikleri tefekkür ettikten sonra bir iman tepkisi ortaya koymak için şöyle der: *"Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın."*[284] Bu söylem tarzı bir hayret ifadesi olarak doğrudan insanı gayeliliğe geçiriyor. İşte tefekkürde bulunmanın asıl amacı, Allah-insan ve Allah-âlem münasebetini kurdurmaktır. Böylece insan, yaratıcı varlığın bilgisine ulaşır.

3. Tezekkür

Arapça'da zikr kelimesi masdardır. Çoğulu, "zükûr" ve "ezkâr" şekillerinde gelir. Zikir denilince bazen onunla; nefsin elde etmesi gereken bilgileri koruma imkanı kastedilir ki, bu durumuyla o hıfz gibidir. Ancak *hıfz*, akılda şekil/sûret meydana gelip, bu şekil/sûret güç-kuvvet bulup hatta bu sûret yok olmaya yüz tuttuğunda akli kuvvet onu geri döndürmeye ve geri getirmeye muktedir olacak bir duruma geçerek bilginin elde edilmesi[285], yani, idrak edilen sûretlerin korunması; *zikr* ise, unuttuktan sonra elde edilen bilgilerin yeniden hatırlanmasıdır. Çoğunlukla bu hal, zorunlu bilgilerde meydana gelir. Kimi zaman da zikr; bir şeyin gönülde ve hâtırda hazır hale getirilmesi için söylenmiştir. Zikrin hem kalb ve hem de dil boyutu vardır.[286] Kur'an'da, birbirine yakın ve birbiriyle irtibatlı olarak on yedi anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bunlar; birşeyi telaffuz etmek, unutmamak için bir şeyi zihinde hazır bulundurmak, sadırda hâsıl olan şey, amele devam, lisânın zikri, hıfz (hatırda tutmak), taat ve ceza, beş vakit namaz, beyân, Kur'an, Hadîs, şeriatları bilmek, şeref, ayıp, şükür, Cuma namazı ve kalbin zikridir.[287] Demek ki zikir, çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Bu kelimenin temel anlamı, gaflet ve nisyandan kurtulmak, yani zihni canlı, diri tutmak ve hatırlamaktır. Gaflet ve nisyân kelimeleri arasında anlam bakımından ince bir fark vardır. Gaflet, insanın isteyerek hatırda tutulması gerekeni terketmesi; nisyân ise, istemeden unutarak zikri terk etmektir. Bu yüzden Kur'an'da: *"Sakın gâfillerden olma"*[288] denilmiştir de, "sakın unutanlardan olma" denilmemiştir. Unutmak, sorumlu tutmaya dâhil değildir. Bu yüzden unutmak yasaklan-

mamıştır.

Zikr kökünden tefa'ul formunda gelen tezekkürün temel anlamı, "birşeyi hatırda tutmak ya da unuttuktan sonra tekrar hatırlamak"tır.[289] Depolanan sûretler akıl kuvvetinden kaybolup, aklî kuvvet de bunu geri getirmeye çalışınca, işte bu işe et-tezekkür/hatırlama diye isim verilir. Hatırlama, insan zihninden silinip yok olan şekillerin geri döndürülmek istenmesinden ibarettir.[290] Tezekkür, tefekkürün üstünde bir mertebedir. Çünkü tefekkür, vesilelere başvurmak suretiyle amaçları elde etmeye çalışmak; tezekkür ise, vücuddur. Bu vücût bulmayı ifade için tefe'ul kalıbının tercih edilmiş olması görme (tebassur), anlama, kavrama (tefehhüm) ve öğrenme (teallüm) gibi basamak basamak meydana geldiği içindir. Tezekkür, arzu edilen bir şeyin arandıktan sonra elde edilmesine benzer. Bundan dolayıdır ki, gerek okunan ve gerekse görülen âyetler birer öğüt (zikrâ) ve hatırlatma (tezkire) olarak[291] anılmaktadır.[292] Bir doğru düşünme ilkesi olan tefekkür daha çok deliller üzerinde; tezekkür ise, geçmişe yönelik olarak bir düşünme şeklidir.

Mütekellim *Râzî*, "zikr" faaliyetini "tezekkür"ün (hatırlama) bir neticesi olarak görür. Ona göre zikir, zihinde yok olan şekilleri geri döndürmeye çalışmaktır. Onlar geriye dönüp bu çabadan sonra meydana gelirlerse, işte bu bulunmaya zikir denilir. Eğer idraktan önce bir kaybolma (zeval) sözkonusu değilse, bu idrak bir zikir olarak isimlendirilemez.[293] Görüldüğü gibi Râzî, unutmayı, zikrin meydana gelmesinin şartı kılmıştır. O da tezekkürün/hatırlamanın bir sonucudur. Halbuki zikir, tezekkürün neticesi olmaktan daha geneldir. *İbn Sînâ*'nın dediği gibi tezekkür, zihinde silinmiş olan birşeyi geri döndürmek için bulunan bir kuvvettir.[294] Bu kuvvet, bazen tamamen silinmese de sönük olana dinamiklik kazandırmak şeklinde de tezahür edebilir. İşlek bellek diyebileceğimiz tezekkür faaliyeti, insan deneyimlerinin bir tür nörolojik kopyasının çıkarılarak saklandığı bir kara kutu gibidir. Bir kalıcı bellek hükmünde olan tezekkür, neticede, uzun süreli depolanan bilginin tekrar bulunup getirilerek doğuşuna zemin hazırlar. Tezekkürle zikr arasında epistemolojik açıdan fark var-

dır. Örneğin Kur'an kendisini zikir olarak adlandırır: "*Muhakkak ki zikri (Kur'an) biz indirdik, onun koruyucuları da ancak Biziz.*"[295] Elbette Kur'an, doğrudan tezekkürün neticesi değildir, ama, onun, bütün ilâhi kitapların son reformu olduğu düşünülürse, tekrar özgün mesajı hatırlattığından dolayı tezekkürün neticesi ile bir bağlantı kurulabilir. *Râzî*'nin iddia ettiği gibi[296] illâ ki, zikrin şartı unutmak olamaz. Mananın nefiste meydana gelmesinin sebebi olduğu için söz (kavl)) de zikir olarak isimlendirilebilir.

Zihinsel aklî bir çaba olan tezekkür, insan zihnine manaların geri dönüşünde çok önemli bir işleve sahiptir. Bu bilgiler, gerek fıtratta ve gerekse geçmişte öğrenildiği halde unutulmuş bilgiler olabilir. Kur'an'da aklın tezekkürde bulunma faaliyeti, kevnî âyetler üzerinde düşünerek ibret almak, kıssalarda anlatılan toplumların içtimâi gidişatlarından dersler çıkarmak ve sahip olduğumuz sayısız nimetler karşısında asıl nimet verene karşı şükrü artırmak gibi manalarda kullanılır. Her ne kadar Allah'ı takdir manasına gelen ibadetlere sarılırsak, zihnin hatırlama ve manaların geri dönüş sürecini o kadar hızlandırmış oluruz.[297] Bu âyetler de göstermektedir ki, insanın Allah'la ilişkisi arttıkça, eş-zamanlı olarak, akıl da artmaktadır.

Çevresel ve nefsani arzular gibi olumsuz etkilerin tasallutundan kurtulmuş *selim akıl*, birbirine aykırı olan iki durumun arasını ayırır. Çünkü iyiliğe ve kötülüğe çağıran eşit değildir. Bu sebeple Kur'an temiz akıl sahiplerine seslendiği birçok âyette "mesel"ler ortaya koyarak insanı "tezekkür"de bulunmaya teşvik eder. Bilindiği gibi "mesel"ler, çoğunlukla mecazî olarak bir şahsın veya şeyin içinde bulunduğu hali ve şartları göstermek için kullanılır. İşte bu nedenle Kur'an'da ilâhi hitabı benimseyenlerle reddedenlerin birbirine kıyas edilmesi istenir. İlâhi hitabı anlamada zihni güçlerini kullanmayanlar kör ve sağır olarak nitelendirilir.[298] Bir iman ölçüsü olan zikir, aynı zamanda kalbin çok önemli bir fonksiyonudur. Yine Kur'an'da insan hayatında bedîhi bir anlam ifade eden yaratılıştaki izdivaç, rüzgar gönderme, yağmur yağdırma, içtimâi ve tarihsel olgular üzerinde müşâhedeler-

de bulunmamızın "tezekkür"le bağlantı kurulması, gerçekten anlamlıdır.[299] Bu kevnî âyetler üzerinde tezekkürde bulunmayı tavsiye eden Kur'an, kendisini de zikir olarak anıyor.[300] Zikr, yüksek düzeyde uyanıklık ve şuur hâlidir. Şuur, isbata kalkışmaksızın idraktır. Bu bilinenin, akleden kuvvete ulaşma mertebelerinin ilkidir. Allah hakkında, O, şunu biliyor denildiği gibi, O, şunun şuurundadır, hissediyor, denilmez.[301] Şuur, insanın bir eylemidir. Kur'an, peygamber yoluyla insana indirilen Allah kelamıdır. O halde Kur'an'a zikir denilmesi, insanlara, Allah'a kulluğu akılda tutmamızı hatırlatıcı ve hissettirici oluşundan dolayıdır. Kendisine hatırlatılan bu ilahî öğreti üzerinde insan, anlamak için fikrî plânda derinleşmesi ve imâl-i fikirde bulunması gerekir.

Gazâlî, bilgiyi kalbte hazırlamak/depolamak anlamlarına gelen tefekkür ve tezekkür kavramları arasında bazı farklılıkların olduğuna dikkatleri çeker. Müellife göre, tefekkür olan her yerde tezekkür vardır, ama, tezekkür olan her yerde tefekkür olmayabilir. Tezekkürün faydası ve vazifesi, kalbde yerleşip oradan silinip gitmemeleri için ma'rifetleri hatırlamaktır. Tefekkürün fayda ve vazifesi de, bilgiyi çoğaltıp mevcut olmayan üçüncü ma'rifeti elde etmektir.[302] Demek ki tefekkür, zikir ve tezekkürden ileri bir merhaledir. Bu kavramlar, bir bütünün birbirini tamamlayan parçaları yahut onun farklı yönlerini öne çıkaran betimlemeleridir. Bir misâlle anlatmak gerekirse, kudsî akıl olan kalb, *"hatırlama"* eylemiyle tefekküre ana malzeme sağlıyor; tefekkür ise, bu malzemeyi usûlüne uygun bir şekilde kullanarak bilgiye dönüştürüyor. Yani, bilgi üretimi, tefekkürün bir sonucudur. Bu sebeple İslam dini, tefekkür üzerinde ısrarla durmuş, mütefekkirin tefekkür eylemini zikir, duâ ve ibadet saymıştır.

4. Tedebbür

Sözlükte dübür veya dübr; önün zıddı, arka, sırt manasına gelip, bir şeyin dübürü veya dübrü, o şeyin sonu, akibeti, sonucu demektir. Aynı kökten gelen tedebbür ise, işlerin sonları hakkında düşünmekten ve yoğunlaşmaktan ibarettir. Tedebbür, tefekküre yakındır. Ancak *tefekkür*, kevnî âyetlerden yola çıkarak de-

lil hakkında; *tedebbür* ise, sözlü âyetlerden yola çıkarak bir işin ya da sözün sonu hakkında düşünmekle kalbin tasarrufta bulunmasıdır.[303] Dolayısıyla düşünme eylemini ifade eden tedebbür, geleceğe yönelik zihnî bir tasarım ve plânlama tarzıdır.

Arapça'da tefa'ul formunda gelen tedebbür kelimesi, insanda algılanabilme yönüyle bir vazife olup, derin düşünceye işaret eder. Çünkü, kalbe inmeyen bir imanın insanı değiştirmesi mümkün değildir. Kur'an'da tedebbür, dört yerde derin anlayış anlamında geçmektedir.[304] Bu âyetlerden birisinde Kur'an'ın Allah kelamı olduğunun alâmeti olarak âyetler arasında ahenksizlik bulunmadığı[305] anlatılırken, diğer bazı âyetlerde ise insanın sâbit ve önyargılı fikirlerden uzaklaşıp objektif bir biçimde Kur'an mesajının düşünülüp öğüt alınması[306] gerektiği ifade edilmektedir. O halde Kur 'an âyetleri üzerinde tedebbür edilmesinin amacı, mesajı anlamak ve onun gerçekleştirmek ya da varmak istediği hedeflerin arka plânını iyice, derinlikli bir şekilde kavramaktır. Düşünme, bir ibadet olduğu gibi, yanlışları eleyip kesin bilgiyi doğuran entelektüel bir faaliyet olan bilgi için de vaz geçilmez bir yöntemdir. Dinin vâcibatını delilleriyle kavramağa çalışmak, düşüncenin daha bir kökleşmesine yarar.[307]

Kur'an, düşünmeyi kayıtlandırmıyor. Zira akibet bilgisi, ancak düşünme eylemiyle kazanılabilir. Kur'an, bize, "şimdi"yi yaşarken, burada çakılıp kalmamızı değil, "hâli hazır"dan "öteye" bakmamız üzerinde uyarılarda bulunur. O, geçmişin tarihsel argümanlarına tuttuğu projeksiyonla insan bilincinde uyarıcı etkiler yaratarak "ben"imizi harekete geçirmeyi amaçlar. Bu konu ile ilgili olarak Abdullah b. Mes'ud: *"Her kim, öncekilerin ve sonrakilerin ilmini arzularsa Kur'an'ı harmanlasın, onu iyice tedebbür etsin"* [308] demektedir. İnsan, kapasitesi nispetinde Kur'an'ın mesajını kavrayabilir. Çünkü Kur'an, beşere bunu anlayıp kavrasın diye indirilmiştir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamberin anlatımıyla her vadide ve her mevsimde devşirilmeyi bekleyen, tazeliğini hiç yitirmeyen bir turfanda gibidir.[309] Elbette Kur'an-ı Kerim'i anlamak için bir ön hazırlıkta bulunmaya ihtiyaç vardır. Bunların başında, Mütekellim'e ta'zim, yani İlâhi kelamın sahibine saygı gös-

termek gelir. Çünkü kelama ta'zim gösteren ondan zevk alır. İnsan, huzûru kalb ile gönlünden herşeyi atarak akıl ve fikrini ona vererek okumalı ve âyetlerin mana ve mesajları üzerinde yoğunlaşmalıdır. Dikkatlerin dağınık olduğu bir okumadan kalacak olan şey, sadece göz yorgunluğudur. Hz. Ali: "*Anlamayarak yapılan ibadette, tedebbürsüz (düşüncesiz) kraatte hayır yoktur*"[310] derken, "*kraat-tedebbür*" ilişkisine dikkatlerimizi çekmektedir. Yani insan, Kur'an lafızlarını diliyle telaffuz ederken, ne okuduğunu da zihnî ve kalbî melekeleriyle kavramaya çalışmalıdır.

Kur'an'ın pasajları düşünceyi, bilgi ve ma'rifeti yüceltirken, onun mübelliği ve mübeyyini, yani yorumcusu olan Hz. Peygamber de her fırsatta tefekkür ve tedebbürü yüceltmiştir. Herhangi bir sınırlama ve daraltmada bulunmaksızın, son derece kapsayıcı bir ifadeyle, düşüncenin taçlanmış ürünleri olan hikmeti ve ma'rifeti, her Kur'an mü'mininin hâlis malı ilan etmiş, nafile ibadete karşı düşünme ve bilgi üretme faaliyetini tercih edeceğini söylemek suretiyle de, insanın özü ve ruhundaki bilgi ve düşünceye doğru olan sonsuz aşk ve kanatlanışın yollarını ardına kadar açmıştır. Böylesi Kur'anî ve nebevî bir tavırdır ki, ilk mü'minlerde, bilgi ve düşünceye karşı müthiş bir aşk, atılım elde etme tutkusu meydana getirmiş, kimden gelirse gelsin, düşünce ve onun ürünlerine karşı en büyük müsamaha ve ünsiyet psikolojisini geliştirmiştir.[311] Bu ilmi müsamaha ve bilgiye duyulan aşk nedeniyledir ki, kendilerine kadar ulaşan birikimi, menşeine bakmadan, bir hikmet avcısı olarak müşriklerin dilinden bile[312] olsa alma gereği duymuşlardır.

Tedebbür, geniş bir düşünce yelpazesinde aklın aktif hale geçmiş biçimidir. Herşeyden önce doğru bir düşünceye sahip olmak için bu düşüncenin ilkelerini kavramak ve ona göre adım atmak gerekmektedir. İşte doğru bir düşünme yasası ilkesi olarak tedebbür, Allah'ın beşere bir tenezzülâtı olan Kur'an'ı anlamada yoğunlaşmanın ve ona aklı tatbik etmenin ana ilkelerinden birisidir. Her insan kendi kapasitesi nispetinde onu anlamaya ve anladıklarını hayata intikal ettirmeye memurdur. Bu açıdan yaşamsal deneyimler de tedebbür faaliyetinin içine girmektedir.

5. Tefakkuh

Sözlükte fıkh kelimesi, "anlayış, yaratıcı akıl, kıvrak zekâlılık, bir şeyi bilmek, konuşanın sözünden maksadını iyice anlamak, kendisine hükmün iliştiği gizli manaya vakıf olmak" gibi anlamlara gelir.[313] Kelamî anlamda ise, "olgusal düzlemde görünen ve bilinenden hareketle, duyu-üstü hakikatin bilgisine ulaşmaktır ki, bu ilimden daha özel bir anlama sahiptir."[314] O halde fıkıh, söz ve fiillerin amaçlarını kavrayacak şekilde keskin ve derin anlayış ve zeka demektir. Aklın bir işleyiş türü olan fıkh vazifesi, sözlü ve sözsüz mesajın ne demek istediğini kavramak, muhatabın maksadını hitabından anlamaktır. Meselâ, "fekıhtü kelâmeke" denildiğinde, "sözünü anladım", "şu hitabından ne kastedildiğine vakıf oldum" denilmek istenir. Kur'an'dan anladığımız kadarıyla Mekke müşrikleri şüphe ve şehvet erbabı oldukları için, Allah'ın kendilerine verdiği rabbânî tekliflerdeki yüce menfaatlere vakıf olmaya gayret göstermediklerinden dolayı, Kur'an'da fıkıhsızlıkla nitelendirilmişlerdir: "*Onlar neredeyse sözü anlamazlar (yefgahûn).*"[315] Yani onlar, ilâhî iradenin söz şeklinde insana hitabı olan vahyi, içlerinde besledikleri bir takım önyargılardan dolayı asıl maksada ve gayeye vukûf edebilecek düzeyde bir çaba içerisine girmiyorlar, demektir.[316] Fıkhetmenin karargâhı ise, kalptir. Bundan dolayı Kur'an, fiilen fıkhetmenin odak noktası olarak kalbi zikreder. Birçok âyette, kendi özgür iradeleriyle, kalplerini hakikate örten ve kulaklarını duymaktan alıkoymak suretiyle kalplerinin ilahi mesajı anlamaktan mahrum olanlar anlatılırken "fıkıh" kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir.[317] Ayrıca, kalblerin anlama/fıkhetme kabiliyetini yitirmesi, hidâyetten mahrum olma sebebidir. İnsanı hayvandan ayıran en önemli özellik "idrâk" etme özelliğidir. İdrâk, akleden kuvvet akledilen şeyin mâhiyetine ulaşıp, o şeyin mahiyetini kavrama olgusudur. Elbette burada kasdedilen algılama görme organı olan göz değil, asıl, gönül gözü dediğimiz manevî cevherdir. Bu sebeple Kur'an'da "*kalb-fıkıh*" ilişkisinin fonksiyonel anlamda birlikte kullanılması oldukça anlamlıdır. Zira, kalb var ama, fıkhetme yoksa, işte o zaman insan, asıl varolma değerini kaybeder.[318] Bu

sebeple Allahu Teâlâ, ilim, fehm, idrâk, ince ve derin anlayış anlamına gelen fıkhı, inkâra şartlanmış olan kimselerin kalplerinden çıkarmıştır. Onların kalpleri vardır, ama, bununla idrâk edemezler.[319] Halbuki insan her türlü önyargıyı bırakarak nesnel olarak Kur'an'ı anlamaya yaklaşırsa, Kur'an ona her türlü esrar ve envârını açacaktır. Demek ki, fıkhedebilmek için herşeyden önce iman etmek gerekmektedir.

Fıkh ve fehm[320] arasında kısaca durmak gerekirse, "fehm/anlamak", 'muhatabın sözünden işitildiği anda manayı tasavvur etmektir. İfhâm ise, lafızda bulunan mananın dinleyenin anlayışına ulaşmasıdır. Kur'an'da:"*Süleyman'ın dava konusunu (daha derinden) anlamasını sağladık*"[321] âyeti bu manadadır. Kur'an dili uzmanı *İsfehânî* bu âyette geçen "fehm" kelimesinin yorumunda, Hz. Süleyman'ın kalbine, zihnine ilhâm edilerek bu gücün kendisine verildiğini ve onun da fehmi meleke halinde güç olarak kullandığı, kendisine gelen davayı bu özelliği ile çözümlediğini söyler. Çünkü fehm, insanın kendisiyle güzel manalar gerçekleştirdiği güçtür.[322] Bir başka açıdan fehm, akıl için mukaddimedir. Bundan dolayı fehm, akıl olarak da isimlendirilir. Bunun derecesi; aklın derecesinin altındadır. Fehm kuvvetiyle eşyanın cüzleri; akıl kuvvetiyle de eşyanın küllileri idrak edilir. Bunun anlamı şudur. Örneğin, akıl, adaletin güzel, zulmün kötü olduğunu bilir. Fehm ise, her bir fiilden hangisinin adâlet ve hangisinin zulüm olduğunu ayırır. Satranç oyununda maharetli olmanın akılla değil de fehimle vasıflandırılması gibi.[323] Fıkıh ise, muhatabın maksadını hitabından anlamaktır. Fıkıh eylemiyle donanan kimseye fakîh denilir ki, hükmün iliştiği gizli manaları re'y ve içtihad yoluyla çıkarır.[324] Velhâsılı, gerek fıkıh ve gerekse fehm kavramları arasında bir anlam yakınlığı vardır. Her bir kavram işlevsel aklın anlam alanıyla ilintilidir.

6. Şuur

Şuur, Arapça bir kelime olup, "*şe-a-ra*" veya "*şe-u-ra*" fiil kökünden türemiş olup, bir şeyin farkında olmak, bilmek, aklını kullanmak, duyularla idrâk etmek, hissetmek ve anlamak gibi

birbirleriyle irtibatlı, beynin fonksiyonlarıyla ilgili anlamlara gelmektedir. İnsan ve hayvanın bedenindeki kıllara "şa'r" denilir, çoğulu "eş'âr"dır. Sembol, parola, alâmet anlamına gelen "şiâr" da aynı kökten gelir. İnce zekâ, anlayış, duygu ve bilgisinden dolayı, insanlardan bazılarına şâir denmiştir. Şâir, şuur sahibi manasınadır. Yani, bir şeylerin farkında olan, hisseden, düşünebilen kimsedir. Buradaki hissetmek, normal insanların farkında olmadıkları, bazı şeyleri önsezi yoluyla önceden görebilmek demektir. Kelimenin bu anlamıyla kullanıldığı âyetleri Kur'an'da görmemiz mümkündür. Allah'ı ve mü'minleri kandırmaya çalışan ama asıl kendilerini kandırdıklarının *farkında olmayan* kimseler ve Allah'ın günahkâr bazı toplumları onlar *hissetmeden* yavaş yavaş azapla cezalandırdığını anlatan âyetlerde de çoğunlukla bu fiil kullanılmaktadır.[325] Aslında âyetlerdeki bu anlama bakarak bütün mü'minlerin şâir oldukları çıkarılabilir. Öyle bir şâir ki, yeryüzünde yaşayan binlerce insanın gâfillikle farkına varmadıkları, düşünemedikleri son hayatı (âhiret) dirilme, hesap-kitap, mizan gününü şuur eden bir şâir. Tek kelime ile şâir, kapalı bırakılan ifadelerdeki manaları kavrar. Bundan dolayı şâirin eylemi olan şiire "ince duygu ve ilim" adı verilir. Daha sonra vezinli söyleyişler için de isim olmuştur ki[326] buna şiir denilir. İlim anlamına gelen şiir, ıstılâhta, kasıtlı olarak ölçülü, uyaklı ve kâfiyeli sözdür. Burada kasıtlı olarak kaydı, Yüce Allah'ın şu sözü gibi olanları şiir sayılmaktan çıkarır. *"Ki o (yük) bükmüştü belini senin/Ve biz yükseltmedik mi şânını senin."*[327] Bu âyetin eğer metni dikkate alınırsa hem vezinli ve hem de kâfiyeli olduğu görülür. Fakat şiir değildir. Çünkü bunun vezinli olarak söylenmesi kasıtlı değildir. Şiir, mantıkçıların terminolojisinde, hayâl edilmiş şeylerden derlenmiş bir kıyâstır. Bundan maksat, isteklendirme ve nefret ettirmekle rûhu etkilemektir. Onların şu sözleri gibi: "Şarâb, sıvı bir yâkuttur. Bal ise, kusulmuş acı bir şeydir." O halde şuur, bir şeyi hissetmekle bilmektir.[328] Bir başka anlatımla şuur, isbata kalkışmaksızın idrâktir. Bu, bilgilerin, akleden kuvvete ulaşma mertebelerinden ilkidir. Aynı zamanda sallantıda olan bir kavramadır. İşte bu sebeple, Cenâb-ı Hâk hakkında O şunu *'biliyor/ya'lemu'*

denildiği gibi, O, şunun şuurundadır, *'hissediyor/yeş'uru'*, denilemez.[329] Şuur, insan hakkında kullanılır.

Şâir, sanat ve maharetiyle özelleşmiş kimsedir. Allahu Teâlâ inkara şartlanmış olan kimselerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine itiraz ederken: *"Hayır, o şâirdir"*[330], ya da *"şâirdir, zamanın onun aleyhine dönmesini gözlüyoruz"*[331] dediklerini nakleder. Câhiliye devrinde Araplar şiire ve görmedikleri şeylerden, gâibten, gelecekten bahseden şâire büyük değer veriyorlardı. Şiir kamuoyunu temsil ederken, şâir ise, kamuoyunun lideri konumunda idi. Câhiliye toplumunun önderleri, savaş ve barış gibi önemli konularda kararlar almadan önce şâirlere danışırlardı. Ayrıca, şâirlerin cinlerle irtibatı olduğuna inanılırdı. Bundan dolayı onlar, Hz. Muhammed (a.s)'a *"cinlenmiş şâir"*[332] diyorlardı. Şâirler, cinnin ilhâmını daima yukarıdan/gökten aşağı gelen şey şeklinde hissederlerdi. Şiir ilhâmlarının bu özelliğini anlatmak için genellikle yukarıdan aşağıya inme manasına gelen nüzûl kelimesi kullanılırdı. Bu bize Kur'an'ın *"tenzîl: aşağı indirme"*[333] sözünü hatırlatıyor. Müşrik Arapların gözünde duyu-üstü, görülmez âlemin bilgisine sahip olduğunu söyleyen bir insan vardı. Bu bilginin tabiat üstü bir varlık tarafından gökten indirildiğini söylüyorlardı. Onlara göre bu tabiat üstü varlık ister Allah, ister melek, isterse şeytan olsun. Neticede pek farkı yoktu, hepsi cindi. Onlar Allah ile cinni birbirinden ayırmıyorlardı. Kur'an buna şöyle işaret eder: *"Allah ile cinler arasına bir nesep (soy bağlantısı) koydular."*[334] Başka deyişle onlara göre Allah da cin de aynı familyaya sahipti.[335] Mekke müşriklerinin, Hz. Muhammed (a.s)'i *"cinnin yönettiği bir şâir"* olarak nitelendirmelerinin temel nedeni, kendisine vahiy geldiği sıralarda şiddetli ruhsal ve fiziksel ızdırap göstermelerinden kaynaklanmaktadır.[336]

Halbuki, peygamberle şâir arasında çok büyük fark vardır. Şâir tabiatıyla bir 'affâk'tır.[337] Yani, uyduran, söz düzen, düzmece şeyler söyleyen, sözü alt-üst edendir. Şâirin söylediği hâlis ifk'tir. İfk, birşeyin olması gerektiği halden başka bir hâle çevrilmiş olmasıdır. Nitekim esinti yerlerinde dönerek başka noktadan esen farklı rüzgarlara da *'mü'tefike'* adı verilmektedir. Bu anlamda

Kur'an'da şöyle buyrulur: "*Firavun da ondan öncekiler de ve alt üst olmuş (mü'tefikât) hep suç işlemişlerdir.*[338] İfk, haktan döndürülüp bâtıla çevrilmek anlamına da kullanılmıştır.[339] İfk, yalan ve uydurma anlamına da gelir.[340] Aklı çelinmiş kişi için de bu kelimeden türetilen '*efeke*' fiili kullanılır.[341] İfk, mutlaka "yalan" demek değil, fakat gerçek bir temeli olmayan, hak üzerine kurulmayan şey demektir. Affâk, söylediklerinin doğru olup olmadığını düşünmeyen, sorumsuzca ağzına geleni, hoşuna gideni söyleyen kimsedir. O, eğri-doğru, iyi-kötü her konuya dalar, her vâdide otlar ve ifadede ne denli hayret ve şiddetli arzulara dalarsa o kadar etkili olacağından, her telden çalmak için iyi ve kötü her vâdide mest olmuşçasına[342] dolaşır.[343] Onların işi, insanların aklını çelmektir. Halbuki peygamberin söylediği tam doğrudur, kesin olarak haktır, söyledikleri istese de istemese de bağlayıcıdır. Bu açıdan Kur'an üç boyutludur; Allah, Cebrâil ve Peygamber. Böylece Kur'an'ın temeli Allah'a dayanır.[344] Burada unutulmaması gereken bir husus var. Kur'an salt, şâiri ve onun şirini değil, affâk olan ve câhiliye insanının zihniyet dünyasında ayrı bir anlam alanına sahip olan şâiri ve bu temelde bir muhtevâya sahip olan şiiri kınamaktadır. Kur'an nâzil olduğu zaman bu iki kelimenin anlam alanında büyük değişimler olmuştur. Toplumların hayatında değişimler meydana geldiği gibi, onların hâfızasını oluşturan kelimelerin büyülü dünyasında da değişim ve gelişimler olmuştur.

Şe'a-ra fiilinin oluş bildiren mastarı olan şiir; beyin ve şuur ilişkisine dayalı düşünsel bir eylemdir. Dolayısıyla biri yapılan eylem, diğeri yapan (şâir) kişi şeklinde yapısal bir bağa sahiptirler. Şâir hisseden, idrâk eden ve içinde duyan kimse olması hasebiyle aklını ve beynini işletmesini de bilen bir kimse olmaktadır. Çünkü akıl, sahibinin elinde hem olumlu ve hem de olumsuz olarak işletilebilecek iki uca sahiptir. Dolayısıyla, bir şâirin şiirinde bu iki uçtan hangisine temâyül ağır basarsa, netice ona göre bir hal alır. Genelde san'at duyarlığı yüksek olan kimseler sanatlarını icra etmede arzu, ihtiyaç ve duyguların ağır bastığı "*otistik düşünme*" dediğimiz imgeleme yoluna başvururlar. Ancak, düşünmenin en ideal şekli otistik olan değil, mantıksal düşünmedir.[345]

Şuur ve meşâir arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Çünkü, şuur eylemi, duyularla gerçekleşir ki bunun adına *'el-meşâir'* denilir. Arapça'da "meşâiru'l-hacc" denildiği zaman, hac ibadetinin yerine getirildiği mekanlar akla gelir.[346] Soyut anlamda şuur (bilinç) ise, bir kimsenin ne yaptığını bilme, doğru olanı seçme ve anlama yetisidir.[347] İnsanoğlu, eşya ve olayları yorumlarken bu şuurla hareket eder. Şuur olmadan hiçbir şeyin farkında olamaz. Şuur, beş duyu organı ile elde edilen sezgileri ifade için de kullanılmaktadır. Bu sebeple şuur, hem iç dünyamızda ve hem de dış dünyamızda bize bilgi üreten bir kaynaktır. Kur'an şuur kavramını daima fiil halinde kullanır. Bu da şuurun son derece fonksiyonel bir güce sahip olduğunu gösterir. Duyuların bilgisiyle müteâl olanla bağlantı kurmayanları Kur'an, "şuursuzlukla" suçlar.[348] Âyetlerde geçen *"lâ yeş'urûne/farkına varmazlar"* fiil formu, *"lâ ya'kılûne/ akıllarını gereği gibi kullanmazlar"* anlamındadır.[349] Şuur, duygu, istek, arzu ve ihtiyaçların yönlendirdiği öznel bir farkındalık değil, nesnel bağlamda mantıksal bir temele oturan yüksek zihinsel eylemlerdir. Çünkü duyguların esîri olan insan, rasyonel düşünemez. Kur'an'da "şuursuzluk" olarak nitelendirilen eylemlerin kaynağı olarak; körü körüne, hiçbir eleştiri ve sorgulamaya başvurmadan ataları taklit etme kültü[350], şahsî ihtiras[351] ve aşılmaz otoriteler ihdas etmek olarak[352] gösterilir. İnsan çift tabiatlı bir varlıktır. İnsanın doğasında bulunan bu niteliklerden birisi ilâhi, diğeri ise, dünyevîdir. Rûhunda bulunan ilâhi öz, onu aşkın olana bağlamaya çalışırken, dünyevî tabiatında içkin olarak bulunan nefis de onu buraya, şimdiye bağlamaya çalışır. İşte insan, akleden, şuur sahibi bir kalp sayesinde aşkın olanla ilişki kurabilir. Işığını Allah'tan alan bir akıl, sadece bu dünyaya, şimdiye ait olmadığını, ötelere ait bir varlık olduğunu anlar; dünyevî tabiatında içkin olan ve sürekli kötülükleri emretmeye hazır bilkuvve halinde bulunan nefse ve onun türevlerine karşı kontrol mekanizmasını eline geçirir. Eğer bunun tersi olur ve akıl, asıl aşkın olan kaynaktan koparılırsa, bir parçalanma süreci yaşar. Artık varlık ve bilgi, aşkın olandan kopmuş ve kartezyen bir durum ortaya çıkmış olur. Bu, evvelâ insanın aşkın olana, sonra kendisi-

ne ve daha sonra toplumuna yabancılaşmasını beraberinde getirir. Kur'an'ın, *"ben idrâkinden"* kopanları şuursuz olarak nitelendirdiğini bu bağlamda anlamak gerekir, kanaatindeyim. Birey ve toplumda yüksek bilincin oluşturulması, bilgi düzeylerinin yükseltilmesiyle de alakalıdır. Bu bilgi üretimi, beyin ve kalple birlikte gerçekleştirilirse, istenilen bilinç yaratılabilir.

7. Furkân

Arapça'da "fe-ra-ka" kökünden gelen 'furkân' kelimesi; "iki şeyi birbirinden ayırmak, ayrı ayrı özelliklerini, meziyetlerini ve imtiyazlarını ortaya koymak"[353], hakla bâtılı, imanla küfrü, helâl ile haramı ayırıp belirlemek anlamına kullanıldığı gibi, birbirine aykırı değerlere sahip olan şeylerin birbirinden seçilip ayrılmasını sağlayan ölçü manalarına da kullanılır.[354] Furkân; fârık ve mefrûk manasına da gelir. Bu sûretle önemli davaları çözümleyen kesin burhanlara ve mucizelere furkân ismi verildiği gibi, karanlığı yarıp sona erdirdiğinden dolayı sabaha da furkan ismi verilmiştir.[355]

Bu genel manalardan anlaşıldığına göre furkân kelimesinin temel anlamı değerler bazında iki şeyin arasını ayırmaktır. Furkan sözcüğü Kur'an'da, yedi âyette geçmektedir. Bunların başında değerler bazında hak ile bâtıl, iman ile küfür, helâl ile haram, doğru ve yanlış, iyi ve kötü vb. itikattan davranışlara ve ahlâkî esaslara varıncaya kadar değişik konuları epistemolojik manada tafsilatlı bir şekilde anlatan başta Kur'an olmak üzere Tevrat ve üç büyük kitaba furkân adı verilmektedir.[356] Çünkü İlâhî kitapların geliş amacı, bilgisel düzlemde insanlara farkettirme bilincini kazandırmaktır. Ayrıca bu kitapların insanlığa yol göstermek bâbında tutulan bir *"zıyâ/ışık"* olarak adlandırılması da oldukça ilginçtir.[357] Kur'an'ın bu bağlamda isimlerinden birisinin ve içinde bir sûrenin adının furkân olması üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Nasıl ki gece yolculuklarında araba farları yollardaki engel, çukur ve bozuklukları fark ettiriyor ve gideceğimiz yol güzergâhını tayin etmemize yardımcı oluyorsa, Kur'an da insanlık için böyle bir yol gösterici fonksiyonu taşımaktadır. Kur'an bilgi-

siyle farketme bilincine sahip olmayan bir kimse, geceleyin farı/ışığı olmayan bir araba ile yola çıkan kimseye benzer. Bundan dolayı, fıtratın sesine kulak vererek, Kur'an'ın ışıklı yoluna girmemek bir körlük olacaktır.[358]

Furkân kelimesi "huccet/delil" anlamına geldiği gibi[359] *sezgisel akıl* anlamına da gelir. Ünlü dilbilimci *İsfehânî*: *"Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı saygılı olursanız/ittika ederseniz, sizin için (O) bir furkân verir"*[360] âyetinin yorumunda "furkân"ı nûr, başarı, hak ile bâtılı ayırt etme bilinci, sükûnet ve rahatlama olarak açıklar.[361] Âyetten anlaşıldığına göre insanda farkettirme bilincinin gelişmesinin ana nedeni olarak muttakîlik gösterilmiştir. Kur'an'a göre muttakîlik, şirkin her türlüsünden uzak kalmak, Allah'a karşı saygısızlığa yol açacak eylemlerden uzaklaşmak ve kalbi, Allah'ı unutturacak meşguliyetlerden arındırmaktır.[362] Bu âyetlerin muhtevasından, günahlarla ilişkiyi kesen ve sâlih davranışlarla donanan kimselere Allah'ın, yüksek sezgisel bir akıl ve şuur vereceği anlaşılıyor. İslamî akıl anlayışının kalple de ilişkisi olduğuna göre, böyle bir aklın artış kaydetmesi manevi dünyanın zenginliğiyle orantılıdır. Dolayısıyla furkân, bâtınî bir aydınlanma olup, onun vesilesiyle güzel çirkinden, iyi kötüden ayrılır. Hak ile bâtılın ayırt edilememesinin sırrı takvasızlıktır. İnsan her alanda, eğer o alanın takvasını korursa nasibini alır.[363] Takvâyı korumanın yolu da sürekli müteyakkız olmaktan geçer.

Kur'an'da "bedir günü" 'furkân' günü' olarak tanımlanmıştır.[364] İlk defa bedir savaşı, hakla bâtılın birbirinden ayrıldığı gün olarak nitelendiriliyor.

O halde furkân, doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan insan aklı, gerçeklik bilgisi, ahlâki ve manevi plânda değerlendirme yeteneği gibi birçok anlama gelir.[365] Çünkü akl-ı temyizin böyle bir özelliği vardır. İyinin en iyisini, kötünün en kötüsünü bile belirler. Allah'a karşı sorumluluklarının tam bilincinde olan kimselerde bu şuur, zihinsel anlamda en üst dereceye ve fonksiyonel bir duruma dönüşür. Burada idrâkin ileri derecesi bir açılma hali olan furkân ile aklın anlam yönüyle bir iç içeliği söz konusudur.

8. Nazar

Arapça bir kelime olan 'nazar' sözlükte; bir şeyi düşünmek, ilmî tefekkürde bulunmak ve derinliğine incelemektir. Asıl nazardan maksat, şey üzerinde derinliğine tefekkürde bulunduktan sonra hâsıl olan bilgiye denir. Bir başka ifade ile nazar, özel anlamda, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamadır.[366] Nazar, ancak akılla gerçekleşir. Nazar hem duyu organlarıyla ve hem de kalble yapılır. Her iki bakıştan maksat, Allah'ın bilgisine ulaşmaktır. Nazar Kur'an'da, Allah'ı bilme konusunda aklî bir yol, daha doğrusu, aklî bilginin delili olarak geçer. Gözle görmekten ziyâde, görülen nesnelerden hareketle, aklın, zihinsel bir çıkarımıdır. İnsan, nazar faaliyetiyle, yerde-gökte ve her ikisi arasında yer alan yaratılmışların hikmetini düşünmeye teşvik edilir. Kur'an'da elliden fazla âyette geçen nazar sözcüğü, Allah'ı bilmede aklî bir delil olarak kullanılır. Kur'an'da sıklıkla tekrarlanan: "*Sizden önce nice vak'alar gelip geçmiştir. Onun için yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonu ne olmuş, bir görün!.*"[367] Şüphesiz bu ve benzeri âyetlerde tavsiye edilen gezi, çok amaçlı bir özellik taşımaktadır. Şüphesiz bu gezi, tefekkür ve ibretle dolaşma olmalıdır. Âyetlerde daha çok "seyir" ile "unzur" ya da "unzurû" şeklinde geçen ifadeler arasında kurulan bağlantılar son derece önemlidir. Zira, gezip-dolaşmadan amaç, salt eğlence kültüründen ziyâde, bilgi faaliyeti olan düşünce ve fikir üretme gibi bir sonuç çıkarmaya çağrıdır. Yine bu âyetlerde, baş ve basiret, kafa ve gönül gözüyle yapılan gözlemlerin insanın hem manevî hayatı ve hem de maddî hayatı açısından ibret alabileceği çok şeylere işaret edilmiş olur. Elbette bilgi amaçlı yolculuklar maddî olan göze hitap etmekle birlikte, asıl maddeden soyutlanmış olan akla hitap eder. Aklın, geçmiş milletlerin tarih ve medeniyet miraslarından çıkaracağı çok şeyler olmalıdır.

Diğer yandan kevnî âyetler, nazar için geniş bir alanı oluşturur. Duyu organlarıyla birlikte aklî nazar birleştirilir. Akıl yürütme (nazar) eyleminin konusu, Allah-insan ilişkisidir.[368] Bir başka âyette ise açıkça, delille ilim elde etmek için akıl yürütme tarzı olan nazarda bulunmak teşvik edilir.[369]

Hıristiyanların Hz. İsa'ya ulûhiyet atfetmelerini reddetmek için yaratan ve yaratılan arasında bir denklik olmadığını vurgulamada 'nazar' kanalıyla selim fıtrata seslenilir.[370] Kur'an'da insan aklına yöneltilen bu hitabın nedeni, onda fikrî uyanıklığı sağlamak suretiyle, Allah ve insan arasındaki sınırlara riâyet etmesini istemektir.

Netice olarak Kur'an'da aklın mâhiyetinden ziyâde görev ve fonksiyonları üzerinde durulmaktadır. Akıl, yukarıda tahlil ettiğimiz kavramlarda da geçtiği gibi, düşünce ve bilim üretebilmesi için birçok vazifelerle yükümlü kılınmıştır. İnsan bütün bunları yapabilecek bir yeteneğe sahiptir. Çünkü o, akıl sahibidir. Öğüt alır, bilgi üretimini gerçekleştirir, sözlü âyetlerin anlam ve mesajlarını kavramak için derinlikli tefekkürde bulunur, eşyânın hakikatini kavramada bir takım aklî çıkarımlar içerisine girer. Bu konuda misâlleri çoğaltmak mümkündür. Kur'an'ın tedebbür edilmesi yanında göklerin ve yerin yaratılışı, sayısız nimetlerin insanın önüne serilişi; ibretlerle dolu kıssalar, temsili ifade ve olguların[371] her birisi, düşüncenin doğal kanunlarıdır ve her birinin arasında iç içe girmiş bağlantılar vardır. İşte esas olan, bu düşünme faaliyetini daha aktif bir hale getirebilmektir.

C. Aklî Bilginin Sınırları

Bilgi elde etme yollarının şemsiyesi durumunda olan akıl, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli bir niteliktir. Akıl, olgusal âlem için bilginin ufuklarını açan duyularla işbirliği halindedir. İşte duyularla algılanan eşyanın bilgisini sistematik bir düzene koyan, bu akıldır. Olgusal düzlemde bulunan her şey, aklın faaliyettte bulunacağı çok geniş bir alandır. Bu âlemde bütün ilmî yasalar aklın ürünüdür. Bundan dolayı Allah insanı bu arza yerleştirmekle kalmamış, arzın akıl yordamıyla imar ve ıslâh düzenini de insana vermiştir. Kur'an'da insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişki "*teshîr*" kavramıyla açıklanır. "*Teshîr*", birisine bir karşılık olmaksızın bir görev yüklemek, bir kimseyi veya nesneyi zorla özel bir maksada doğru yöneltmektir.[372] Bu tariften anlaşıl-

dığı gibi Allah insanı; cemâdât, nebâtât, hayvânât ve rûhâniyyât gibi bütün varlık mertebelerinden üstün tutmuş, çok kapsamlı bir şekilde ifade edildiği üzere, "göklerde ve yerlerde bulunan bütün şeyleri insanın istifadesine sunmuş, emrine vermiştir." Bunun bir neticesi olarak, insanın sadece eli altında bulunan varlıklar değil, sınırsız imkanlar alanı olarak insanın önüne serilmiş ay, güneş ve diğer kozmik unsurlara ek olarak, denizler, suların kaldırma gücünden bilistifade eden gemiler, nehirler, gece ve gündüz[373] kısaca tüm evren, insanın yararına sunulmuştur. Bir anlamda, sonsuz ilahi rahmet, tüm kâinat senfonisini en seçkin ve mükemmel enstrümanlarla donatıp akort etmiş; sonra da, bütün bu kâinat senfonisini dillendirsin, her bir ağız ve her bir tecelligâh vasıtasıyla, hem ilâhi sermedi, rahmeti ve cemâli, hem de celâl yansımasını vücûda getirsin diye, insanı maestro tayin etmiştir.[374] Dünyada hiçbir şey, ontolojik anlamda insandan üstün değildir. Herşey, insanın hayâtiyeti için vardır. Her bir varlık kategorileri de insanın emrine amâde kılınmış ve kendisine özgü özellikleriyle hizmet vermektedir. Diğer varlık kategorileri insanın durumu karşısında eksiktir. Örneğin, melekler, sadece akıl ve hikmete; hayvanlar, tabiat ve şehvete sahiplerken; bitkiler, ne akla, ne hikmete ne tabiat ve de ne şehvete sahiptirler. İnsanlar ise, bu varlık kategorileri içerisinde akla, hikmete, tabiat ve şehvete bir bütün olarak sahip oldukları için sorumlulukları daha çok artmıştır.[375] O halde insan, akıl, fehim, ilim, muhâkeme gücü ve seçme özgürlüğü açısından diğer varlıklardan üstündür.

Algılama gücüne sahip olan insanî oluşumda en önemli ayırdedici özellik, akıldır. Bu sebeple zâhiri idrakla yetinmeyen akıl, evrende duyularla kavranan şeyleri bilmede ana yol göstericidir. Bundan dolayı eşyayı duyularla bilmek de aklın alanı kapsamı dışında değildir. Eşyânın duyularla algılanabilen en az tarafı ile, duyuların ötesinde duran şeylerin en yüce tarafı akla dayanır. Olgusal âlemde aklın kanunlarından olan "nazar"ın neticesine teslim olmak gerekir. Duyu-ötesi hakikatin fevkinde duran şey, aklın alanı değildir. Bu alanın bilgisi tamamıyla akılla kavranamaz demek doğru değil, ma'kûl bir düzeyde ele alınabilir. Bundan dola-

yı Kur'an literatüründe bilgiye konu olan iki varlık alanı vardır: *Şehâdet ve gayb alanı.*[376] Şehâdet âlemi, gözle görülebilen ve duyularla tecrübe edilebilen, akılla da kavranan geniş bir sahadır. Bu âlemde bulunan her şey, aklî bilginin bir nesnesidir. Yer ve gökler, dağlar ve nehirler, bitkiler ve hayvanlar, insanın yaratılışı vb. Bütün bu konularda akıl yürüterek pozitif bilgiye ulaşmak mümkündür. Aklın alanı olan bu âlemde insan akıl yürütme faaliyeti neticesinde herşeyi yaratan yüce varlığı tanıyabilir. Nitekim Kur'an'da insanı "*ekmel akıl*" sahibi olan Allah'la bağ kurmaya götüren üç yoldan söz edilir: (a) Öz varlığımız,(b) Dış dünyamız ve (c) İnsanoğlunun medeniyet bağlamında geçirmiş olduğu tarihsel deneyim.[377] İşte insan bu alanda aklını kullanırsa, âlemden Allah'a gidebilir. Çünkü kâinatta aklî incelemenin ürünü, imandır. İnsan görünen, algılanan ve bizzat yaşanan bu âlemin bir müessiri olduğunu, normal/doğal akıl düzeyiyle kavrayabilecek bir tabiatla yaratılmıştır.[378] Böylece Kur'an, varlıkla aşkın alan arasında nasıl bağ kurulacağının yollarını gösterir.

Bundan sonra aklî bilgi alanından en önemli bir soruna intikal ediyoruz. O da duyu-ötesi gayb alanıyla aklın ilişkisidir. Ontolojik bir alan olan gayb, her ne kadar duyular yoluyla algılanıp deney ve gözlem konusu olmadığı için insan aklı ile bilinemez ise de, vahyin yardımı ile aklın anlayabileceği bir duruma getirilebilir. Bu nedenle gayb bilinemez, ancak anlaşılabilir; diğer bir deyişle gayb, aklî değil, ancak ma'kûldür. Bu durumda gaybın iki özelliğini ortaya koyabiliriz: (a) Akıl ile keşfedilemez, ama (b) Akıl ile anlaşılabilir. Akıl ile keşfedilemeyen acaba akıl ile anlaşılabilir mi? Akıl ile anlaşılabilen aslında belli sınırlarda ve şekillerde akıl ile bilinebilir. Ancak bu türlü bilme; deney ve gözlem konusu olan sorunların bilinmesi gibi değildir. Bu durumda anlaşılarak bilinebilecek olan gaybın bilgisini, şehâdetin bilgisinden ayırmak durumundayız. Zira şehâdetin bilgisinde matematiksel bir kesinlik vardır ve bu bilgi nesneldir. Dolayısıyla bu bilgi bilimsel bilgidir. Gaybın bilgisinde ise, imanî bir yakîn olabilir, ancak bu, matematiksel değil, öznel bir kesinliği ifade etmektedir. Bu bakımdan gaybın bilgisinde nesnel tümellik olamaz. Ama ne

var ki, her bilgi, tümel olma eğiliminde olduğundan gaybın bilgisinde de öznel bir tümellikten söz edebiliriz. O halde Allah'ın varlığı, âhiret ve peygamberlik gibi gaybın konusuna giren konular, bizim açımızdan tümel hakikatlardır.[379]

İnsanoğluna verilen nimetlerin en şereflisi akıl olmasına rağmen, insan zekâsı ne kadar keskin, yaratılışı ne kadar temiz ve dürüst, felsefî kıyas ve akıl yürütmedeki yeteneği ne kadar sağlam olursa olsun, akıl tek başına insanlığın problemlerini çözme imkânına sahip olmadığı gibi, onu, içinde bulunduğu çıkmazdan da tek başına kurtaramaz. Ne taraftan bakılırsa bakılsın, sebepsiz bir olay tasavvur etmek çelişki doğurduğundan bilginin kaynağı ve doğruya isabet meselesinin, bilgiyi üretme ve öğretme zorunluluğundan olmayan insan aklına ve dış dünyaya bağlanmasını, Kur'an mümkün görmemektedir. O, insan bilgisinin gerçek kaynağının Allah'ın sonsuz ve mutlak bilgisi olduğunu açıklamış[380] ve Allah, doğruyu göstermedikçe aklın kendiliğinden doğru bir bilgi elde edemeyeceğini bildirmiştir.[381] Çünkü akıl, mutlak hakkın bütün hududunu çizemez. Fakat akıl, mutlak hakkın mutlak muhâlden ayrıldığı hududu kavrayabilir. Aklın idrâkteki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl bu iki sahayı karıştırmamak için tek mi'yardır.[382] Kur'an aklın anlayıp kuşatamadığı tevfîkî hakikatlerden söz etmiştir. Bunların ilkini Allah'ın *zâtı ve sıfatları* oluşturur. Kur'an, insanı, yerin ve göğün yaratılışı üzerinde akletmeye çağırırken, Hâlık'ın zâtını değil, halk'ı, yani, yaratılmışları düşünmeyi istemesi anlamlıdır. [383] Çünkü, Allah'ın zâtı, aklın alanının dışındadır. İnsan, aklıyla Allah'ın zâtını kavrayamaz, ama, yaratıklardan yola çıkarak varlığını kavrayabilir. Zira, beşerdeki akılların eşyayı idrak etmesinde, tutacağı muhayyer bir yol, aşamayacağı bir sınır vardır. İnsanın iç ve dış duyularının sahasına girmeyen, beşerî mahiyetinde yer almayan hususları akılla idrak etmesi, bir takım malum öncüllere dayalı önermeler yoluyla olur; yani bu önermeler sayesinde akıl, o meçhule yol bulur. Bu da ya sezgide olduğu gibi sür'atle, yahut istidlâl, istinbat ve kıyasta olduğu gibi yavaş bir tarzda seyreder. Akıl, bu vasıta ve mukaddimeleri el al-

unda bulundurmadığı müddetçe, asla o neticelere yol bulamaz. Bu işin tek yolu, vahiydir veya vahye mazhar olan birinden nakletmektir.[384]

İşte akıl ve duyularımızla idrak edemediğimiz duyu-ötesi alanın bilgisine tafsili bir şekilde ancak, nübüvvet temelinde yükselen vahyin bilgisiyle ulaşabiliriz. Çünkü akıl, isteklerin/sorunların bütününü kuşatmada ve güçlüklerin tamamından örtüyü açmada bağımsız değildir. Aklın idrak edemeyeceği şeylerin anlaşılmasında nübüvvet kaynağına ihtiyaç vardır. Akıl nasıl içinde duyuların idrak edemediği ma'kûlât çeşitleri göreceği bir göz meydana gelen beşerî hallerden biri ise, nübüvvet de, içinde, nûrundan gaybın ve aklın idrak edemeyeceği şeylerin doğduğu nûra sahip bir göz meydana gelen bir haldir.[385] Bu sebeple şer'î ilimler, nazar ve istidlâle izafe edilmişlerdir. Çünkü, vahyin sıhhati, nübüvvetin sıhhati üzerine bina edilmiştir. Nübüvvetin doğruluğu da aklî delillerle bilinir.[386] Vahiy, aklın kavrayamayacağı bir şeyi getirmiş olamaz. Ama akıl, istek ve arzuların etkisinde kalmaya meyyâl bir özellik taşıması hasebiyle yanılabilirliği ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı, kıldığımız namazların her bir rek'atında: "*Bizi doğru yola ilet*"[387] diye dua ederiz. İnsanı ebedileştiren şey; aklına ve aklı gerçek yola ileten Allah'ın vahyine uyarak, insanlık seviyesini korumasıdır.[388]

Aşkın doğrular, nesnel olarak bir tecrübe alanı değil, geniş bir düşünce hürriyeti alanıdır.[389] Bu doğrular arasında Kur'an'ın *müteşâbih âyetleri* gelir.[390] İslam düşünce tarihinde, müteşâbih âyetlerin gerek yorumlanabilirliği ve gerekse ne anlama geldikleri konusunda kelami ekoller arasında derin tartışmalar ve ihtilâflar meydana gelmiştir. Eğer akıl müteşâbih ifade ve lâfızları, mana ve mefhûm olarak tam idrak etseydi böyle bir tartışma sürgit devam etmezdi. Bundan dolayı, tarih boyunca yapılan aklî te'vil ve içtihatlarda farklı anlayış ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Kelam'da te'vil olgusunu anlatırken, buna değişik uygulama örnekleri vereceğiz.

Aklın kavramaktan âciz olduğu konulardan bir diğeri de insanla ilişkilendirilme açısından *rûhun mâhiyeti* sorunudur. Ruh,

duyularla değil, akılla kavranabilir. Akıl, varlıkların mâhiyetini düşünmek sûretiyle Allah'ın varlığını bulabilir. Fakat, bu yollarla rûhun mâhiyetini tam olarak izah edemez. Rûhun gerçekliğine ilişkin evrensel bir doktirin ileri süremez. O, Allah'ın emri ve iradesidir. Bu yüzden, akıl çıkmazdan kurtulup, sistemli bir fikir getiremez.[391] İnsanlık düşünce tarihinde teolojinin en büyük konularından birisi olan rûhun mâhiyeti çevresinde yapılan tartışmalar, insanlık tarihiyle yaşıttır. Tarihte rûhun varlığını kabul eden ama mâhiyeti konusunda tartışanlar olduğu gibi, rûhun varlığını inkâr edenler bile olmuştur. Materyalistler, onlara paralel olarak düşünen natüralistler ve mantıkçı pozitivistler bunların başında gelir. Ama buna rağmen, pozitif ilimler, felsefe ve psikoloji ile uğraşan âlimlerden birçoğu rûhun varlığını isbât edip, mâhiyetinin akılla kavranamayacağını söylemişlerdir.[392] Hz. Peygamber'e rûh hakkında yöneltilen bir soruya, vahiy aracılığıyla şöyle cevap verilmiştir: *"De ki, rûh Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir."*[393] Bu âyette ruh, vahiy, yani, Kur'an olarak anlaşılmıştır. Her ne kadar rûhun mâhiyeti doğrudan akılla kavranamazsa da, insan hayatına tesirleri bakımından varlığı makul bir hâle getirilebilir. Örneğin, elektriğin varlığını bildiğimiz halde, mâhiyetini bilemiyoruz. Ama hiçbir kimse, mâhiyetini bilmemesine rağmen elektrik diye bir olayın varlığını inkar etmiyor.

Yine Kur'an'dan öğrendiğimize göre Hz. Peygamber'e sorulan sorulardan bir diğeri de kıyametin vaktidir. Kur'an'da kıyametin kopacağı sıklıkla vurgulanmasına rağmen, ne zaman kopacağına ilişkin sorular cevapsız bırakılmış ve bunun bilgisinin Allah katında olduğu belirtilmekle yetinilmiştir: *"Ey Muhammed! Sana, kıyâmet saatinin ne zaman gelip çatacağını soruyorlar, de ki: Onu ancak rabbim bilir, onun vaktini O'ndan başka belirtecek yoktur. Göklerin ve yerin, ağırlığını kaldıramayacağı o saat, sizlere ansızın gelecektir. Sen sanki öğrenmişsin gibi sana soruyorlar, de ki: Onu bilmek ancak Allah'a mahsustur, ama insanların çoğu bu gerçeği bilmezler."*[394]

Duyu-ötesi âlemin tafsilatını, -her ne kadar melek ve cinleri peygamberler görmüş ve tavsif etmişlerse de- ölüm, diriliş, nüşûr,

cennet, cehennem ve benzeri diğer gaybî hakikatler oluşturur. Aklın, âhiret gününün varlığına şâhitliği, Allah'ın birliğine şâhitliği gibidir. Bu sebeple meâd, akılla bilinir. Allah'ın vahdaniyetine şehadetiyle, birdir. Âhiretin ayrıntıları ise ancak vahiyle bilinir. Bu yüzden Allahu Teâlâ âhiretin inkârı ile kendisinin inkârını bir tutmuştur. Çünkü âhiretin inkârı O'nun kudretinin ve ilâhlığının inkârı demektir. Bunların inkârı ise, kendisini inkâr etme neticesini doğurur. Bundan dolayı Allah şöyle buyurur: *"Şaşacaksın, onların: "Biz toprak olunca mı yeniden yaratılacağız? demelerine şaşmak gerekir. İşte onlar Rablerini inkâr edenlerdir. İşte onlar boyunlarına demir halkalar vurulanlardır. İşte onlar cehennemliklerdir, orada temelli kalacaklardır."*[395] Gerçekten âhiretin inkârı, insanı şaşırtan ve hayrete düşüren bir şeydir. Âhireti inkâr etmek, Allah'ı inkâr ve reddetmektir. O'nun ilahlığının, kudretinin, hikmetinin, adâletinin ve hükümranlığının inkârı demektir.[396] Çünkü insan yaşadığı dünyada aklî olarak hem de canlı ve cansız varlıklarla iç içe yaşarken ölüm ve dirim olaylarını birlikte solumakta ve şehâdet etmektedir. Bu yönüyle âhireti inkâr gerçekten düşündürücüdür. Öte yandan, âhiretin ahvâli ise, akılla kavranamaz, ancak, naklin bildirdikleriyle yetinilir. Çünkü, âhiretin detaylarını aklın kuşatacak düzeyde bir gücü yoktur. Akıl, şehâdet âleminin künhününü tamamıyla idrak etmekten nasıl âcizse, gayb âlemine ilişkin konuları idrak etmekten de âcizdir. Bu konularla ilgili olarak akıl, nasda vârid olan hususları anlamaya çalışmakla mükelleftir.

Kur'an'da yukarıda sözkonusu edilen olaylarla birlikte, yine bazı hâdiselerden de söz edilir. Bunları vahiy bilgisi olmaksızın doğrudan akılla kavramak mümkün değildir. Bunlardan birisi de Hz. Musa ve Allah katından kendisine ilim verilmiş kişi arasında geçen kıssasıdır. Bu kıssaya göre Hz. Musa ile arkadaşı bir yolculuk yaparlar. Hızır, yolda yapacağı bir takım davranışlar hakkında Hz. Musa'dan soru sormayacağına dair söz alır. Yolculuk esnasında Hızır, hiç durduk yerde bindikleri gemiyi deler, suçu açıkça sâbit olmamış erkek bir çocuğu öldürür, daha sonra yıkılmak üzere olan bir duvarı doğrultarak düzeltir, bundansa ücret almaz.

Hz. Musa, soru sormayacağına dair her ne kadar söz vermişse de bütün bu olaylar karşısında sabredemez ve her üç olaya da itiraz eder. Nihayetinde arkadaşlıkları sona erince, Hızır, arkadaşı Hz. Musa'ya olayların içyüzünü anlatır.[397] Kur'an'da anlatılan bu olaydan da anlıyoruz ki, akıl herşeyi kavrayamaz, nakle ihtiyaç duyduğu zamanlar olur. Vahiy karşısında aklın görevi, onu anlamaya çalışmaktır. Nitekim çağımızda temeli akla dayanan bilimsel keşifler hakkında konuşurken bile insanlar, "mutlak doğru yoktur, güncel doğru vardır" demeyi ihmal etmiyorlar. İzâfiyet teorisi böyle bir bakış açısını gerekli kılıyor. Zira aklın bir mahlûk olduğu unutulmamalıdır. Elbette akıl, hayrı anlamaya yatkın olduğu gibi şerri anlamaya da yatkındır. Ama buna rağmen akıl, birçok olumsuz etkenin de tesiri altındadır. Bu sebeple vahiy bilgisine ihtiyaç duyar.

III. Değerlendirme

Kur'an'da aklın kavramsal çerçevesini gözönünde tutarak ifade etmek gerekirse, bilginin kaynağını, rasyonalizm ve emprizimde olduğu gibi birbirinden bağımsız tek bir nedene bağlamak doğru değildir. Mütekellimlerin bilginin kaynağı konusunda; duyular, akıl, haber-i sâdık şeklinde tasnife gitmeleri Kur'an zihniyeti açısından uygun bir sınıflandırmadır. Zira, bilgi olayının bilginin türüne göre, bütün bu kaynaklarla yakın bir ilişkisi mevcuttur. Kur'an'ın anlattığı akıl, ne sadece duyulara ve ne sadece kalbe ve ne de sadece zihne indirgenmiştir. Kur'an'ın değişik söz dizgeleriyle atıfta bulunduğu akıl; hem duyu, hem kalb ve hem de zihin gibi çok yönlü faktörlerin yardımlaşması ile bilgi olayını gerçekleştirir. Bu yüzden Kur'an'ın kavramsal dünyasında düşünsel aklın duygusal yönünü ifade eden ulü'l-elbâb, ulü'l-ebsâr, ulü'n-nühâ vb. gibi birçok söz dizgesine yer verilir. Ayrıca Kur'an'da; tezekkür, tefekkür, tefakkuh, tedebbür kavramları ile de aklın işlevselliğine değinilir. Geçmişte, bu kavramlar arasındaki fark ve ilişkilere değindiğimiz için detaya girmeyeceğiz. Bütün bu çok yönlü unsurları görmezden gelerek aklı, rasyo-

nalist anlayışın yaptığı gibi sadece zihne, empiristlerin yaptığı gibi sadece deneye, sûfilerin yaptığı gibi sadece işrâka indirgemek, büyük bir haksızlıktır. Çünkü insanın maddî dünyası olduğu kadar, duygu yüklü bir dünyası da vardır. Kur'an, insanı, her türlü kirlerden arınmış, temiz özlüler ve ahlâklı akıl anlamına gelen ulü'l-elbâb ifadesi ile 'vicdanın sesine' kulak vermeye çağırır. Buna en çarpıcı örnek, Hz. İbrahim'in ilah konusunda kavmiyle olan tartışmasıdır.[398] Bu âyetlerden öğrendiğimize göre Hz. İbrahim, sadece kavminin biyolojik zihnine değil, onların vicdanlarına da seslenmiş ve kavmi de vicdanlarının sesine kulak vererek karşılık vermişlerdir. Kur'an'a göre duyusal aklın merkezi, kalbtir. İnsan bir takım önyargı ve çevresel faktörlerin etkisiyle çoğu zaman hakikate kör ve sağır kalabilir.[399] Bundan dolayı da yanlış sonuçlara gidebilir. Çünkü kalbin örtülü olması, anlamayı zorlaştırır[400] Hakikate manevi gözlerini kapamış bir insan, hakikatin bilgisine değil, arzularının telkinine uyar.[401] Kur'an'da her ne kadar aklın anlam alanı ya da fonksiyonelliği lafız düzeyinde farklı ifade biçimlerine bürünmüşse de içerik olarak birbirinden asla kopuk değildir.[402] İşte, ancak akleden bir kalbe sahip olanlar gereği gibi Kur'an'dan faydalanabilirler.[403]

Kur'an, insan aklına hitap eder. Onun hitap tarzı daha çok aklın uyarılması şeklinde olmaktadır. Akıl, objelerle uyarılır. Amaç, bilgi üretimini gerçekleştiren bir araç olarak aklın, obje ve süje arasındaki ilişkiyi idrak etmesine yardımcı olmaktır. Kur'an, nerede olursa olsun ve nerede bulunursa bulunsun doğrudan insana hitap eden mantıkî deliller üzerine binâ edilmiş aklî deliller getirmiştir.[404] İnsanın aklını vardırabilmek için şu şekilde örnekler verir. Bunlar, yerin ve göğün yaratılışı, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, insana hizmet için gerek yolculuk ve gerekse eşyaların taşınmasında kullanılan gemilerin denizleri yara yara hareket etmesi, gökten Allah'ın su indirip ölü, kupkuru bir araziyi canlandırıp hayat vermesi, canlıların üremesi, rüzgarların etkisiyle bitkilerde döllenme faaliyeti ve yağmur yüklü bulutların sevk edilmesi gibi değişimlerdir ki, bütün bu olaylar üzerinde insanın aklını işletmesi istenir.[405] Hiçbir şey değilken yaratılan,

kendisine konuşma, görme, işitme, algılama ve bilme kuvveti gibi yetiler verilen insanın, bütün bunlar üzerinde sebep-sonuç ilişkileri bağlamında aklî çıkarımlarda bulunması gerekir.[406]

Sonuç olarak, Kur'an'da akıl kelimesinin kullanıldığı mana çerçevesine baktığımızda, onun genellikle şu iki anlamda kullanıldığını görüyoruz:

Bunlardan *ilki,* bir manayı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfzetmek, hak ve bâtılı, hayır ve şerri birbirinden ayırmaktır. Buna *ilmî akıl* ya da *akl-ı temyîz* denir.

İkincisi ise, birincisinin neticelerinden hareketle nefsi, kendi zararına ve helakine sebep olabilecek olan süflî arzulardan alıkoymaktır. Bu işlemi yapan akla da *iradî akıl* adı verilir.[407] Bu akılcılık, büyük oranda mütekellimlerin akıl anlayışını etkilemiştir. Aklın mâhiyeti konusunu işlediğimizde bunun en açık örneklerini göreceğiz.

DİPNOTLAR

1 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire, 1984, V, 1769; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XI, 459.

2 İbn Düreyd, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münir), Beyrut, 1987, II, 939; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, (thk. Şehâbeddîn Ebû Amr), Beyrut, 1994, s. 672 el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Kum, 1974, s. 66; ez-Zebîdî, Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Ali Şirî), Beyrut, 1994, XV, 504.

3 İbn Fâris, *Mekâyis*, s. 672-73; a. mlf., *Mücmelü'l-Lüga*, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Beyrut, 1986, III, 617-18; Cevherî, *es-Sıhâh*, V, 1769-1772; el-Askerî, *el-Furûk*, s. 65; İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, 511-12; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1979, s. 430-31; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XI, 458-465; Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1987, s. 197-98; Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1994, s. 1336-37; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Küfevî, *el-Külliyât*, Beyrut, 1992, s. 67, 617-620; Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut, 1996, II, 1194-1201; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 504-515.

4 Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1990, III, 182.

5 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184-85.

6 İsfehânî, *el-Müfredât*, 511-12; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1336-37; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 504-515.

7 Cevherî, *es-Sıhâh*, V, 1769.
8 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XI, 458.
9 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 504.
10 Yunus 10/100; el-Haşr 59/14.
11 Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989, s. 61.
12 Güneş, Abdülbaki, *"Kur'an Işığında Aklın Gücü ve Sınırı"*, İslami Araştırmalar, c. 11, sy. 3-4, (1998), s. 206.
13 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 197; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1201.
14 Attas, *İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 201.
15 Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, I, 566.
16 Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XV, 504.
17 el-Bakara 2/171.
18 Oleron, Pıerre, *Zekâ*, (çev. Ela Güngören), İstanbul, 1986, s. 60.
19 Yavuz, Yusuf Şevki, *"Akıl"* DİA, İstanbul, 1989, II, 244.
20 Tunç, Cihat, *"İslam Dininde Kalb ve Aklın Önemi"*, E.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 7, (Kayseri-1990), s. 23.
21 Bolay, S. Hayri, *"Akıl"* , DİA, İstanbul, 1989, II, 238.
22 bk. el-Bakara 2/221; el-En'âm 6/50; el-Kasas 28/72; ez-Zümer 39/9; Muhammed 47/24. Ayrıca kavramların açıklaması için bakınız. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 91-92, 216, 297, 71, 81, 200.
23 er-Rûm 30/23-24.
24 el-Ankebût 29/35.
25 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 61-62.
26 el-Hacc 22/46. Ayrıca bk. el-A'râf 7/179.
27 Yasin 36/70.
28 Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, (thk. Yâsîn Muhammed), Beyrut, 1995, s. 13.
29 el-Bakara 2/164; el-Ankebût 29/43.
30 el-En'âm 6/151; el-Mülk 67/10.
31 krş. Subhi, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992, s. 41-44.
32 el-A'râf 7/169; el-Kasas 28/60.
33 el-A'râf 7/179; el-Furkân 25/44.
34 Şahin, Naim, *"Kur'an-ı Kerim'da Akıl ve Aklın Değeri Meselesi"*, S.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 8, (Konya-1998), s. 237.
35 Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, (çev. P. Uzay), İstanbul, 1997, s. 14.
36 bk. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 293-313.
37 Gökberk, a.g.e., s. 293-310.
38 Erdem, Hüsameddin, *"Rasyonalizm"*, SBA, İstanbul, 1990, III, 307-308.
39 Erdem, a.g.md., III, 308.
40 Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1993, s. 117.
41 Farabi, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1989, s. 66-68; İbn Sina, *De Anima*, (nşr. Fazlur Rahmân), London, 1970, s. 221-250; Mahmud Kâsım, *Nazariyyetü'l-Ma'rife 'İnde İbn Rüşd*, Kahire, 1969, s. 621.
42 Farabi, a.g.e., s. 68.

43 en-Nahl 16/78, el-İsrâ 17/36; el-Mülk 67/23.
44 bk. el-Bakara 2/7; el-En'âm 6/46; Yunus 10/42-43.
45 en-Nahl 16/78.
46 el-A'râf 7/179. Ayrıca bakınız. el-Bakara 2/171: *"Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bu yüzden aklını kullanamazlar."*
47 en-Nahl 16/78; el-İsrâ 17/ 36.
48 el-Mülk 67/10.
49 Yasin 36/61.
50 en-Nahl 16/95-100.
51 el-Enbiyâ 21/66-67.
52 bk. Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1970, s. 23-24.
53 en-Nahl 16/78.
54 el-A'raf 7/191-195; en-Nahl 16/76; en-Neml 27/59-64; er-Rûm 30/28;en-Nâzi'ât 79/27.
55 et-Tevbe 9/116; Yunus 10/5-6; İbrâhim 14/10; en-Nahl 16/10-17, 80-81.
56 Âl-i İmrân 3/197; el-Hacc 22/85; el-Fâtır 35/12; Yâsin 36/33.
57 el-Enâm 6/40-41; Yûnus 10/50; Hûd 11/28; el-Kasas 28/71-72.
58 Âl-i İmrân 3/7.
59 el-Cisr, Nedim, *Kıstâsü'l-İmân*, Beyrut, 1969, II, 11.
60 el-Bakara 2/44; el-Enâm 6/32; el-Mülk 67/10.
61 Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983, s. 67.
62 Isfehânî, *el-Müfredât*, s.511.
63 Yunus 10/100.
64 el-Bakara 2/171.
65 bk. el-Mülk 67/10.
66 bk. el-Bakara 2/242.
67 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 66; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XV, 346; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 774; Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. M. Ali Neccâr), Beyrut, ts., V, 131.
68 İsfehânî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, Kahire, 1973, s.78.
69 Tâhâ 20/53-54.
70 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990, XXII, 114.
71 Tâhâ 20/128.
72 el-Bakara 2/7, 18.
73 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 1997, s. 187-188.
74 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 78.
75 Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. M. Ali Neccâr), Beyrut, 1980, III, 260.
76 el-Fecr 89/1-5.
77 Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, Konya, 1977, s. 65.
78 el-Furkân 25/22.
79 el-En'âm 6/138.
80 en-Nisâ 4/23.
81 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 156.
82 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 170.

83 bk. Abdülbâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Kahire, 1988, s. 269-273.
84 bk. İbn Faris, Ebu'l-Hasen Ahmed, *Mucmelu'l-Luğa*, I, 246; a. mlf., *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II, 91; Cevherî, *es-Sıhâh*, V, 1902; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 181; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 141; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 382.
85 Cevherî, *Sıhâh*, V, 1902; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 145.
86 bk. İsmail b. Abbad, *el-Muhît fi'l-Lüğa*, (thk. M. Hasan el-Yâsîn), Beyrut, 1994, II, 387; İbn Fâris, *Mücmel*, I, 246; a.mlf., *Mekâyis*, II, 91; Cevherî, *Sıhâh*, V, 1902; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 181; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 137; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 144.
87 İbn Abbad, *el-Muhît*, II, 287; İbn Fâris, *Mekâyis*, II, 91; Cevherî, *Sıhâh*, V, 1901; Zemahşerî, a.g.e., s. 137; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 144-145; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 382.
88 İbn Fâris, *Mücmel*, I, 246; Cevherî, *Sıhâh*, V, 1902; Ebu'l-Bekâ, a,g,e., s. 382.
89 İbn Fâris, *Mekâyis*, II, 91; İsfehânî, *a.g.e.*, s. 181; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 382; Elmalı'lı, *Hak Dini*, II, 915.
90 Lokmân 31/12.
91 et-Tîn 95/8.
92 Yunus 10/5; el-Kamer 54/104.
93 Hûd 11/1.
94 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 181.
95 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 382; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 141; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, IV, 382.
96 bk. Abdülbâkî, el-*Mu'cemu*, s. 271.
97 el-Bakara 2/269.
98 el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 52/2.
99 Lokmân 31/12.
100 en-Nisâ 4/54.
101 en-Nahl 16/125.
102 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, M. *Tefsîru İbn Kesîr*, (thk. M. Ali es-Sabûnî), Beyrut, 1981, I, 130; Elmalı'lı, *Hak Dini*, II, 919.
103 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 97.
104 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 124-125.
105 Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (çev. Komisyon), İstanbul, 1987, I, 167;Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev. C. Koytak-A. Ertürk), İstanbul, 1999, II, 568.
106 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 585.
107 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 328-29.
108 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, I, 1232.
109 el-Hacc 22/46.
110 el-İsrâ 17/36.
111 Aydın, Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul, 2000, s. 149.
112 en-Necm 11/120.
113 İbrahim 14/37.
114 el-En'âm 6/110.
115 el-Hümeze 104/7.
116 en-Nahl 16/78.
117 el-Mülk 67/23.
118 Müslim, " İman" 84.

119 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 66; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 673.
120 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 144-145.
121 Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb*, (thk. Nikola Hîr), Kahire, 1958, s. 72-76.
122 Âl-i İmrân 3/190.
123 el-Bakara 2/269.
124 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s.83.
125 Cürcânî, et-*Ta'rifat*, s.182.
126 Âl-i İmrân 3/190.
127 en-Nahl 16/77.
128 el-Ahzâb 33/11.
129 Kâf 50/22.
130 en-Necm 53/17; el-Ahkâf 46/26.
131 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 63.
132 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 290.
133 bk. Topaloğlu, Bekir, *"Basîr"* DİA, İstanbul, 1992, V, 102.
134 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Kahire, ts., s. 62.
135 Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987, s. 198.
136 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 63.
137 Yusuf 12/108.
138 krş. Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 480-481.
139 bk. el-A'râf 7/203; el-Kasas 28/43.
140 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Ravzatü't-Tâlibîn*, (Mecmûâtü'l-Kusûri'l-Avâli içinde), Kahire, 1972, IV, 46.
141 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 71.
142 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kâhire, ts., I, 139.
143 Cürcânî, a.g.e., s. 213.
144 el-Hıcr 15/75. Ayrıca şu âyetlere de bakınız. el-Bakara 2/ 273; el-Hicr 15/75.
145 Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul, ts., I, 534; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 316.
146 Muhammed 47/30.
147 İbn Kayyım el-Cevziyye, a.g.e., II, 503.
148 bk. el-Bakara 2/31.
149 el-Mutaffifîn 83/14.
150 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, 146.
151 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 191.
152 İbn Kayyım el-Cevziyye, *a.g.e.*, II, 504.
153 Tirmîzî, "Tefsir" 15.
154 el-Enbiyâ 21/78-79.
155 Yusuf 12/21.
156 el-Kasas 28/26.
157 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 505-506.
158 Hûd 11/17.
159 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 191.
160 Firâsetin tanımları ve çeşitleri için bakınız. İbn Kayyım, a.g.e., II, 50508.
161 bk. el-En'âm 6/104; Taha 20/96; en-Nûr 24/44.
162 bk. el-En'âm 6/104, Yunus 10/43; Hud 11/24; el-Mü'min 40/58.

163 en-Necm 53/11. Ayrıca bakınız. el-En'âm 6/75.
164 el-Hacc 22/46; el-İsrâ 17/72.
165 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 68.
166 Huseynî, Abdülmuhsin, *el-Ma'rifetü 'İnde'l-Hakîm et-Tirmizî*, Kahire, ts., s. 149-150.
167 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 116.
168 İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, 54.
169 Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe" 23.
170 Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 116.
171 İbn Sina, *en-Necât*, (nşr. Muhyiddîn Sabri el-Kürdî), Kahire, 1957, II, s. 167.
172 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 68, 72.
173 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Beyrut, 1993, II, 392-394.
174 Farabî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s. 67-68.
175 Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev. Mehmet Karasan), İstanbul, 1997, s. 12.
176 Zekeriyya İbrahim, *Bergson*, Kahire, 1968, s. 37-45.
177 Topçu, Nurettin, *Bergson*, İstanbul, 1968, s. 67.
178 Huseynî, *el-Ma'rifetü İnde'l-Hakîm et-Tirmizî*, s. 141-142.
179 Gazâlî, *İhyâ*, III, 40.
180 el-Kehf 18/65.
181 el-İsrâ 17/80.
182 el-Enfâl 8/62.
183 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 495-96.
184 Ergül, Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, 2000, s. 457.
185 bk. Âl-i İmrân 3/138;Yunus 10/6; el-Kehf 18/65.
186 bk. Nasr, S. Hüseyin, "*Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl*", çev. Sadık Kılıç, (İslam'da Sembolik Dil adlı eserin içinde), İstanbul, 1995, s. 238.
187 Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 163; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV, 68.
188 İsfehânî, *el-Müfredât*, s.620.
189 İsfehânî, a.g.e., s. 620.
190 Ergül, *Kalbî Hayat*, s. 96.
191 Gazâlî, *İhyâ*, III, 3-5. Ayrıca bakınız. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 228; Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 209-211.
192 bk. Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 20.
193 İsfehânî, a.g.e., s. 620.
194 el-Hacc 22/46.
195 İsfehânî, *el-Müfredât*, s.260.
196 Muhammed 47/24.
197 el-Bakara 2/10.
198 Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, İstanbul, 1984, I, 19.
199 en-Nahl 16/79.
200 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s.79.
201 eş-Şuarâ 23/89.
202 el-Ahzâb 33/10.
203 Kaf 50/37.
204 el-En'âm 6/25; et-Tevbe 9/87.

205 Âl-i İmrân 3/126.
206 el-Ahzâb 33/26.
207 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 620-621.
208 Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 211.
209 Buhârî, "Îmân" 39; Müslim, "Müsâkât" 107; İbn Mâce, "Fiten" 14.
210 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 407-408; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 445-46.
211 bk. Isfehânî, a.g.e., s. 408.
212 Kaf 50/37.
213 el-En'âm 6/125.
214 el-Haşr 59/9.
215 el-Hacc 22/46.
216 el-Ankebût 29/49.
217 el-A'râf 7/43.
218 Ğafir 50/56.
219 el-Haşr 59/13.
220 en-Nisâ 4/114.
221 Fayda, Mustafa, "*Câhiliyye*", DİA, İstanbul, 1993, VII, 17.
222 Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 696.
223 Fayda, "*Câhiliyye*", DİA, VII, 17.
224 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 60; Watt, Montgomory, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayaz-A. Yüksel), Ankara, 1986, s. 60.
225 İzutsu, a.g.e., s. 265-67.
226 bk. el-Feth 48/25-26.
227 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 185.
228 et-Tûr 52/32.
229 Geniş bilgi için bakınız. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 146; Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 408.
230 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 221.
231 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 195.
232 bk. el-Askerî, *el-Furûk*, s.172; Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 385; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 175-76; Şemseddîn Sami, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul, 1317, s. 664.
233 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr alâ Şerhi'd-Dürri'l-Muhtâr*, Kahire, 1307, V, 95.
234 Elmalı'lı, *Hak Dini*, II, 1293.
235 Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, (çev. M. Görmez), Ankara, 1998, s. 139.
236 el-Hûd 11/97.
237 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 42, 51.
238 bk. el-Hacc 22/46.
239 bk. el-Bakara 2/164; er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/67; er-Rûm 30/28.
240 bk. el-Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/65.
241 bk. Yunus 10/16; Yâsîn 36/62.
242 krş. Ergül, *Kalbî Hayat*, s. 433.
243 el-Enfâl 8/22.
244 Yunus 10/100; el-Mülk 67/10. Ayrıca geniş örneklendirmeler için bakınız. Ergül, *ag.e.*, s. 433.
245 İkbal, Muhammed, *Câvidnâme*, (çev. A.Schimmel); Ankara, 2000, s. 75.
246 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Divân*, Beyrut, 1974, s. 26-27.

247 Yunus 10/100.
248 el-Bakara 2/75.
249 el-Ankebût 29/43.
250 el-Mülk 67/10.
251 el-Bakara 2/164, 170,171; el-Mâide 5/ 58, 103; el-Enfâl 8/22; Yunus 10/16; er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/46; el-Furkân 25/44; el-Ankebût 29/35, 63;er-Rum 30/24; Yasin 36/68; ez-Zümer 39/43; el-Câsiye 45/5; el-Hucurât 49/4; el-Haşr 59/14.
252 el-Bakar 2/44, 73, 76, 242; Âl-i İmrân 3/65, 118; el-En'âm 6/32; el-A'raf 7/169; Yunus 10/16; el-Hud 11/51; Yusuf 12/2, 109; el-Enbiyâ 21/10, 67; el-Mü'minûn 23/80; en-Nûr 24/61; eş-Şuarâ 26/28; el-Kasas 28/60; Yasin 36/62; es-Saffât 37/138; el-Ğâfir 40/67; ez-Zuhruf 43?3; el-Hadid 57/17.
253 Güneş, "*Kur'an Işığında Aklın Gücü ve Sınırı*", s. 207-208.
254 bk. el-Bakara 2/44; el-Mâide 5/100.
255 bk. el-Bakara 2/73.
256 el-Bakara 2/75.
257 Âl-i İmrân 3/7.
258 el-En'âm 6/151.
259 el-Câsiye 45/5.
260 el-Bakara 2/171; el-Enfâl 8/22; Yunus 10/42; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/46.
261 Yusuf 12/109; el-Ankebût 29/35; es-Saffât 37/133-138.
262 Yusuf 12/2; el-Enbiyâ 10/21; ez-Zuhruf 43/3.
263 el-Ankebût 29/43; er-Rûm 13/28.
264 Firuzâbâdî, *Kâmûs*, II, 159.
265 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 578.
266 bk. Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986, s. 439-440.
267 Râzî, Abdülkâdir, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtâru's-Sıhâh*, Kahire, ts., s. 509; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 578; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 216.
268 Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993, s. 171-172.
269 Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 1982, s. 37.
270 Cürcânî, a.g.e., s. 216.
271 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, 164.
272 Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 21.
273 el-Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/ 191; el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/176, 184; Yunus 10/24; er-Râ'd 13/3; en-Nahl 16/11, 44, 69; er-Rûm 30/8, 21; es-Sebe 34/46; ez-Zümer 39/42; el-Câsiye 45/13; el-Haşr 59/21; el-Müddesir 75/13.
274 Erdem, a.g.e., s. 21.
275 Gazâlî, *İhyâ*, V, 8.
276 el-En'âm 6/50, 191; Âl-i İmrân 3/190.
277 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1352, I, 310-311.
278 Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1996, s. 15.
279 en-Nahl 16/68-69.
280 el-Bakara 2/219; el-En'âm 6/50.
281 Âl-i İmrân 3/190.
282 el-Mülk 67/3-5.
283 er-Ra'd 13/3, er-Rûm 30/21.
284 Âl-i İmrân 3/191.
285 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 187.

286 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 74; Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 222; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 259.
287 bk. el-Bakara 2/198, 200; el-Kehf 18/63; el-Enbiyâ 21/7, 10, 50, 105; Sad 38/43, 1, 8; ez-Zuhruf 43/44; et-Talak 65/10; el-İnsân 76/1.
288 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 451.
289 Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 222-223.
290 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 187.
291 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, I, 4775.
292 bk. el-Mü'min 40/53-54; el-Hâkka 69/48; Kaf 50/5-8.
293 Râzî, Fahreddîn, a.g.e., II, 187.
294 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, Tahran, 1303, s. 339,
295 el-Hicr 15/9.
296 bk. Râzî, Fahreddîn, a.g.e., II, 187.
297 el-Bakara 2/ 221, 269; Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/84; el-Mâide 5/38; el-En'âm 6/80; Yunus 10/3.
298 bk. el-Hud 10/11; el-Mü'min 40/58; ez-Zümer 39/9.
299 el-A'râf 7/57, 69; en-Nahl 16/17; ez-Zâriyât 51/49.
300 el-Enbiyâ 21/ 2, 7, 10.
301 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 187.
302 Gazâli, *İhyâ*, V, 8.
303 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 238; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 81.
304 bk. en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sad 38/29; Muhammed 47/24.
305 en-Nisâ 4/82.
306 el-Mü'minûn 23/68; Sad 38/29; Muhammed 47/24.
307 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 533.
308 Gazâlî, *İhyâ*, I, 290.
309 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 7.
310 Gazâlî, *İhyâ*, I, 287.
311 Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul, 1995, s. 180.
312 bk. İbn Abdürabbih, Ahmet b. Muhammed, *İkdü'l-Ferîd*, Beyrut, ts., II, 232.
313 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 69; Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 509; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 724; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 216.
314 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 577.
315 en-Nisâ 4/78.
316 bk. Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 188.
317 bk. el-En'âm 6/25; el-Münâfikûn 63/2-3.
318 bk. el-A'râf 7/179.
319 Konya'lı, Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul, 1968, V, 1808.
320 bk. Râzî, Fahreddîn, *a.g.e.*, II, 188.
321 el-Enbiyâ 21/79.
322 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 69; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 580.
323 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 85.
324 el-Askerî, a.g.e., s. 69.
325 el-Bakara 2/9, 154; en-Nahl 16/26; eş-Şuarâ 26/113;
326 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 384; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 2273-74.
327 el-İnşirâh 94/3-4.
328 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 167.

329 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 187.
330 el-Enbiyâ 21/5.
331 et-Tûr 52/30.
332 es-Sâffât 37/36.
333 el-İnsân 76/23. Tenzîl, tedrîcen bölüm bölüm indirmede kullanılır. İnzal ise, bir defada indirme anlamındadır.
334 es-Sâffât 37/158.
335 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 160-161.
336 bk. el-Mü'minûn 23/25.
337 eş-Şuarâ 26/222. *"Vebâl yüklenici herbir sahtekâr üzerine inerler."*
338 el-Hâkka 69/9.
339 bk. el-Mâide 5/75; et-Tevbe 9/30.
340 en-Nûr 24/15; eş-Şuarâ 26/252; es-Saffât 37/86.
341 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 22.
342 Izutsu, a.g.e., s. 162; Elmalı'lı, *Hak Dini*, V, 3649-3650.
343 bk. eş-Şuarâ 26/225.
344 el-Hicr 15/64.
345 Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 200.
346 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 384.
347 Özbaydar, Sabri, *Psikoloji*, İstanbul, 1970, s. 18.
348 bk. Abdülbâkî, *Mu'cem*, s. 487.
349 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 384.
350 el-Bakara 2/170; el-A'râf 7/173; ez-Zuhrûf 43/22-24.
351 er-Rûm 30/29; en-Necm 53/23.
352 el-Ahzap 33/67-68.
353 Ahmed b. Fâris, *Mu'cem*, IV, 493.
354 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 568; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 213; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3398.
355 Elmalı'lı, *Hak Dini*, V, 3561; VI, 2392.
356 el-Bakara 2/53, 185; Âl-i İmrân 3/4; el-Enbiyâ 21/48; el-Furkân 25/1.
357 el-Enbiyâ 21/48; eş-Şûrâ 42/52.
358 Tâhâ 20/124.
359 İsfehânî, a.g.e., s. 569.
360 el-Enfâl 8/29.
361 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 569.
362 el-Fetih 48/26; el-A'râf 6/96; Âl-i İmrân 3/102.
363 Amûli, A. Cevadi, *Kur'an'da Kerâmet*, (çev. H. Kırlangıç), İstanbul, 1995, s. 63-65.
364 el-Enfâl 8/41.
365 Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 17.
366 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 758; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 297.
367 bk. Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11, 46, 65; el-A'râf 7/84, 86; Yunus 10/39, 73, 101; Yusuf 12/ 109; en-Nahl 16/36; en-Neml 27/ 14, 51, 69; el-Kasas 28/40; el-Ankebût 29/2; er-Rûm 30/9, 42; Fâtır 35/44; es-Saffât 37/73; Ğâfir 40/21, 82; ez-Zuhruf 43/ 25; Muhammed 47/10.
368 bk. el-En'âm 6/99; el-A'râf 7/185; er-Rûm 30/50; es-Saffât 37/88; el-Ğâşiye 88/17-20.
369 en-Neml 27/27.

370 el-Mâide 5/75.
371 bk. Âl-i İmrân 3/191; en-Nisâ 4/8; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/176; Yunus 10/16; en-Nahl 11-14;el-Mü'min 40/68; Muhammed 47/24: el-Haşr 59/21.
372 Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 290; İsfehânî, *el-Müfredât*, s.332.
373 Şu âyetlere bakılabilir. İbrahim 14/32-33; en-Nahl 16/12; el-Hâcc 22/36; ez-Zuhruf 43/13; el-Câsiye 45/12.
374 Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul, 1999, s. 11-12.
375 Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (nşr. M. Fahrî), Beyrut, 1978, s. 178.
376 el-Haşr 59/22.
377 bk. ez-Zâriyât 21/51; Fussilet 40/53.
378 bk. en-Nûr 24/43-45; Kaf 50/6-11.
379 Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s. 174-175.
380 bk. el-Bakara 2/29-34.
381 Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 70.
382 Elmalı'lı, "*Dîbâce/Önsöz*", s. XLII-XLIII.
383 bk. Âl-i İmrân 3/190-191.
384 Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj Kur'an*, (çev. Suat Yıldırım), İzmir, 1994, s. 41.
385 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 64-68.
386 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 14.
387 el-Fâtiha 1/6.
388 Behiy, Muhammed, *Min Mefâhîmi'l-Kur'an*, Kahire, 1973, s. 154.
389 Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 165.
390 bk. Âl-i İmrân 3/7.
391 Akkad, Abbas Mahmûd, *Kur'an Felsefesi*, (çev. Ahmet Demirci), İstanbul, ts. s. 118-136.
392 Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1986, s. 219-220.
393 el-İsrâ 17/85.
394 el-A'râf 7/187.
395 er-Ra'd 13/5.
396 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, 141-142.
397 el-Kehf 18/66-82.
398 bk. el-Enbiyâ 2162-67.
399 el-Bakara 2/171.
400 el-En'âm 6/25.
401 er-Rûm 30/29.
402 et-Tevbe 9/87; el-Hacc 22/46.
403 Kaf 50/37.
404 bk. Fussilet 41/53.
405 el-Bakara 2/164.
406 Fussilet 41/53; ez-Zâriyât 51/21.
407 bk. Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımaşk, 1992, I, 327-28; Ergül, *Kalbi Hayat*, s. 104.

İkinci Bölüm

KELAM'DA AKLIN MÂHİYETİNE MUKAYESELİ BİR YAKLAŞIM

I. Aklın Tanımı ve Mâhiyeti

İlm-i Kelam'da akıl, tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve akıl-nakil ilişkisi bakımından ele alınarak inceleme ve araştırma konusu yapılmıştır. Bunun başlıca sebebi, aklın, bütün bilgi vasıtalarımızın üzerinde ve onlara hakim durumda olan bir güç olmasıdır. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, duyduğumuz haberleri test edip onlara anlam veren akıldır. Dolayısıyla akıl olmadan hiçbir ilmî gelişmeden söz edilemeyeceği gibi, akılla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple aklın İslam dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirmede çok önemli bir işlevselliğe de sahiptir. İnsan aklı ile kendisine ulaşan vahye dayalı haberleri süzgeçten geçirebilir ve onların akla uyup-uymadıklarını kontrol edebilir. Bu manada, hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmaz. Zira tabii ve fıtrî bir dinin, ne aklî prensiplere ve ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez.[1]

Her ilmin bir nakilci yönü olduğu gibi bir de akılcı yönü var-

dır. Ne nakil ilimleri akıl hissesinden müstağni, ne de akıl ilimleri nakilden vârestedir. Terakki, geçmişteki kıymetlerden müstağni olmak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle daha mütekâmil kıymetlere ulaştırmaktır. Başka bir deyişle, geçmişlerin servetine geleceklerin servetini eklemektir. İşte bu bölümde İlm-i Kelam'da aklın tanımı ve mâhiyetini mukayeseli bir yaklaşımla ele alıp değerlendireceğiz. İslam düşünce tarihinde aklın tanımı konusundaki görüşlerin menşeini İslam'ın erken dönemlerine kadar götürmek mümükündür. Örneğin, *Amr b. el-Âs*'ın (ö. 42/663) dediği gibi akıl, zanda isâbet etmek ve olmuş vâsıtasıyla olacağı bilmektir.[2] İslam düşünce tarihinde aklın tanımı her ne kadar sahabe dönemine kadar ulaştığı görülüyorsa da kurumsal bazda aklın tarifi üzerindeki tartışmaların Mu'tezile'nin doğuşuyla birlikte başladığı görülmektedir. Mu'tezile Kelam ekolü, dış kültür ve medeniyetlere açık olmanın etkisiyle sosyal hayatta hür düşüncenin ne denli önemli bir değer olduğunu daha erken farketmiş ve gerek bilgi edinmek ve gerekse vahyi yorumlamak konusunda aklın işlevselliğinin önemini kavramıştır. Madem ki, dinin doğru anlaşılmasını sağlamada ve dinin özüne yönelik itirazlara cevap vermede ilk defa aklî içtihad metodunu benimseyen Kelam ekolü Mu'tezile olmuştur, o halde onların akla yükledikleri anlam kadar akıl hakkında konuşmaları tarihsel bağlamda büyük önem taşımaktadır.

Temelleri *Vâsıl b. Ata* (ö. 131/748) tarafından atıldığı iddia edilen Mu'tezile akımını farklı yapan özellik, onların, Allah'ın sünnetleri ve fiillerinin, bir başka deyişle, Allah'ın fiillerinin akla uygun olması gerektiği konusundaki inkılâpçı iddialarıydı. Vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine yakînen inanan Mu'tezile, bunu, Kutsal Kitabın otoritesini reddetme gereği duymaksızın, aklî olarak isbat etmeye çalıştılar. Bu bakımdan, onların iyinin ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibârî ya da keyfî kavramlar olmadıkları, fakat sırf akılla tayin edilen iki aklî kategori olduğunu iddia etmeleri bilhassa önemliydi. Nitekim bu büyük öncülden Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini yahut yaratıklarının iyiliği-

ni hiç düşünmeksizin bir şey yapamayacağını ileri sürmüştür. Aksi taktirde bu bir ölçüde O'nun adâlet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır.[3]

Mu'tezile'ye göre akıl, "*teklîfu mâlâ yutâk*"ı, yani, Allah'ın yaratıklarına taşıyacağından daha fazla yük yükleyebileceği fikrini reddeder. Bunun aksi, Allah'ın fiilleri hakkında düşünülemez. O'nun fiillerinde bir hikmet ve amaç vardır. Hatta Mu'tezile'ye göre bütün bilgi nesneleri akılla değerlendirilir ve gerekli güçlerini aklî kavrayıştan alırlar. Dolayısıyla, Allah'ın cömertliğine duyulan şükran vahyin emirlerinden önce gelir.[4] Mu'tezile, tutku derecesinde felsefeye bağlıdır. Büyük oranda aklî görüşlerinin şekillenmesinde ve beşerî aklı yüceltmelerinde bu disiplinin büyük katkısının olduğu inkar edilemez. Bundan dolayı onlar, aklın, eşyayı algılama gücüne ve iki olgudan hangisinin nicelik bakımından birbirinden üstün olduğunu ayırmada güvenilirliğine içten inanıyorlardı. Akla olan son derecede bu güvenleri, onları, bilgi konusunda "*düşünce, şeriat gelmeden öncedir*" şeklinde formüle ettikleri meşhur kaidelerini vaz' etmeye götürmüştür. İlâhî adâletin bir gereği olarak aklî nesnellik konusunda homojen bir tutum sergileyen Mu'tezile aydınları, aklını kullanan insanın, aklıyla, eşyanın iyi ve kötü; hayır ve şer arasını ayırmaya güç yetirebileceğine, hatta bütün bunların üstünde Allah'ı aklıyla bilebileceğini, eğer bu konuda bir ihmalkârlık gösterirse, ebedî olarak cezayı hak edeceğine inanırlar.[5] Böylece onlar akla müstakil anlamda bir mümeyyizlik vasfı atfetmiş oldular.

Diğer taraftan Mu'tezile ekolüne bağlı olan bilginler, Allah ve yaratıkları arasında bir benzerliğin olmadığını tevhid ilkelerinin bir gereği olarak açıklamaya çalışıyorlardı. Öyle ki, onlar Allah'ın zâtını, herhangi bir şeye benzemekten, sonradan var edilmiş varlıkların şahsında somutlaşmaktan soyutlarlarken İslam dininin öngördüğü tevhid ilkesine dayanıyorlardı. Mu'tezile, Müşebbihe ve Haşviyye gibi fırkaların insan-biçimci Allah tasavvuruna gitmeye yol açıcı görüşlerini, Allah'ın zâtını olayların ve yaratılmışların sınırlarının ötesinde tasavvur edecek aklî olgunluk ve gelişmişlik düzeyi gösterememeye bağlar. Allah'ın aşkınlığını vurgu-

lamada aşırı soyutlamacılığa giden Mu'tezile, zâhiri anlamları düşünüldüğünde insanı, insan-biçimci bir Tanrı tasavvuruna götürecek müteşâbih âyetleri, muhkem âyetler ve aklın ışığında tevil cihetine gider. Ayrıca, onlar, Allah'ın dışında başka kadimlerin ortaya çıkabileceği endişesiyle, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla aynı olduğuna inanmışlardır.[6] Bütün bu tasavvurların hepsi, doğrudan akılla ilgilidir.

Mu'tezile'nin vahyî bilgiyi hakikat olarak görmekle birlikte yukarıda ortaya konulduğu üzere iyi ve kötünün vahiy olmadan da bilinebileceği şeklindeki tezleri, Kur'an'da ortaya konulmasına rağmen, Allah'a ilişkin bir takım sıfatları farklı şekillerde yorumlamaları ve Allah hakkında kullanılan insanımsı (anthropomorphic) ifadelerle âhiret hayatı ile ilgili bir takım tabirleri mecâzî ve sembolik olarak yorumlayıp aklen te'vîl etmeleri gibi hususlar, önemli derecede onların akla ilişkin tanım ve anlayışlarıyla bağlantılı bulunmaktadır. Akla en çok değer veren Kelam ekolü olarak şöhret bulan Mu'tezile bilginlerinin akılla alâkalı tanım ve yaklaşımları ele alındığında, onların aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, vahiy karşısında akla birinci derecede yer verdikleri ve dolayısıyla vahyin yokluğunda da aklı, hakikati kavramada sorumlu tuttukları açıkça görülebilmektedir.[7]

Kaynakların belirttiğine göre, hakikatin "*akıl hucceti*" ile bilinebileceğini savunan ilk kişi Mu'tezile'nin kurucusu *Vâsıl b. Ata*'dır. Yine Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile bilinen *Sümâme b. el-Eşres* (ö. 213/828) ilk defa aklî bilgiyi dinî (simâî) bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir.[8] Bu konuda o, "eğer şeriat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır" demektedir.[9] Çağının aklî ilimlerine vukûfiyeti Sümâme b. el-Eşres'ten geri kalmayacak düzeyde bir bilgin olan ve Basra ekolünün önde gelen Mu'tezili düşünürlerden *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf* (ö. 235/849) ise aklı, insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası, his ve bilgi elde etme kuvveti olarak tanımlar.[10] Bu tanımlardan anlaşıldığı gibi, akıl ile bil-

gi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bundan dolayı, Mu'tezile düşünürlerinin önemli bir bölümü, aklı, bilgiden ayırmamışlardır. Bu sebeple, aklı, ilim olarak tanımlayanlar da olmuştur. Akıl, başlangıçta, bağlamak ve yasaklamak anlamına gelirken, anlamı daha da genişlemiş, ilmi anlayacak bir kuvvet ve bu kuvvet sayesinde elde edilen ilim tanımına ulaşmıştır. Halk arasında akılsızca hareket etmek deyimi, bilgisizce hareket etmek ifadesinin karşılığı olarak kullanılır. Umûmiyetle Bağdat ekolüne bağlı olan Mu'tezilî düşünürleri, aklı, ilim kazanmada bir meleke ve salt, ilim şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim, *Câhız*'ın "akıl, insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma kuvveti"[11] şeklindeki tanımından, aklın işlevsel olarak, ilim kazanmada nazari, zararlı şeylerden koruma gibi bir özellik taşıması hasebiyle de amelî bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Câhız'ın bu tanımından, akla, "mümeyyizlik" vasfı verdiği anlaşılıyor. Aklın, Allah'ı ibret ve delâlet yoluyla bilebileceğini, his ve ihâta yoluyla kavrayamayacağını söyleyen Câhız, duyular, nasıl ki kendi sınırının ötesine taşmaktan âciz ise, akıl da aynı şekilde Allah'ı bilme konusunda sınırı aşmaz, demektedir.[12] Müellif aynı zamanda akla bir alan da çizmiş olmaktadır. Bütün bu tanımlamalardan ortaya çıkan iki durum vardır. İlki, akıl nazari ilim elde etmede bir kuvvet, diğeri ise, insanı zararlı ve faydalı olan şeyler karşısında faydalı olana meylettirme ve zararlı olandan alıkoyma gibi bir fonksiyon taşımaktadır.

Mu'tezile'nin ma'rifetle akıl arasını birleştirmeye dayalı yeni nazariyeleri, bilgi nazariyelerinin oluşumuna yardım etmiştir. Böylece onlara göre akıl, insanın yapmakla sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmeye imkan sağlayan bilgilerin toplamından ibarettir. *Aristo*'nun dediği gibi, eğer "akıl, zorunlu ve bağımsız bir kudret olsaydı" bu durum insanı, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmaya götürürdü. Bunun için Mu'tezile, aklı bilgiden ayırmadı ve aklın kudret oluşunu reddetti. Nitekim *Ebû Ali el-Cübbâî* (ö. 303/915) aklı, bilgi olarak isimlendirdi. Çünkü insan, delinin kendini alıkoyamadığı şeylerden, bilgi sayesinde kendini alıkoyar.[13] Bu tanımda, engellemek anlamına gelen akıl, "ıkâlü'l-ba-

îr"/devenin ayağının bağlandığı ipe benzetilmiştir. Buna göre devenin arzuladığı şeyleri yapmasına engel olan ipe ya da kösteğe akıl denilir. İşte aklın, engelleyici anlamında köstek olarak adlandırılmasının sebebi, nefsin arzuladığı kötü şeyleri yapmaktan alıkoyduğu içindir. Sözlük anlamı itibariyle aklın diğer bir işlevi, devenin yerinde sâbit durmasını sağlamasıdır. Akıl da buna benzetilerek anlama ve akıl yürütme ile ilgili diğer bilgilerin kendisi ile sabit olduğu şey olmasından dolayı ona akıl denmiştir. Bu manada ilim de sahibini, akıl dışı işler yapmaktan alıkoyar. Aklı ilim olarak tarif eden Cübbâî, bu ilimlerin çok olduğunu, zorunlu ilmin bunlardan sadece birisi olduğunu iddia etmiştir. İnsan kendisinde akıl tekâmül etmeden eşyayı deneme, yanılma ve araştırma yoluyla kavrayabilir.[14] Böylece *Cübbâî*, akılla bilgi arasını birleştirmiş oldu. Bu *Kâdî Abdülcebbâr*'ın (ö. 415/1020) imandan hareketle, güç yetirilemeyen şeyin teklifinin olamayacağını daha güçlü bir şekilde uyguladığı şeydir. Şayet akıl, ilimden başka bir şey olsaydı, akıl tekâmül etmeden önce güç yetirilemeyen şeyle akıllı kimse sorumlu tutulması gerekirdi.[15]

Yukarıdaki akıl tanımlarından anlaşıldığı gibi ilk Mu'tezilî düşünürler aklı, içyüzü/mâhiyeti itibariyle varlığı bir başkasına bağlı olan *araz* olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre akıl, fonksiyonel anlamda insanın hem düşünce üretimine ve hem de eylemde bulunmasına yön veren önemli bir epistemolojik kaynaktır. Akıl, Allah tarafından insanın bilgi üretim merkezi olan kalbinde yaratılan itaat ve masiyet gibi düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır. *Nazzâm* (ö. 221/835) ise, bunlara muhâlefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcûdiyeti bulunan cisimler (*ecsâmun mahsûsâtün*) olarak kabul etmiştir. Böylece, Mu'tezile ekolü içerisinde, aklı, felsefecilerin etkisiyle yapısal ve varlığı kendi zâtıyla kâim olan manasında "*cevher*" olarak nitelendirenlerin başında Nazzâm gelmektedir. [16] Bu düşünürün dışındaki bilginlere göre akıl, arazdır. Nazzâm'ın akla yüklediği bu anlam, her ne kadar 18. yüzyıl Aydınlanmacı filozofların rasyonalizmine çok yakın bir anlamı çağırıştırmış olsa da, onun maksadı, bilgi için aklın asıl ol-

masını vurgulamaktır.

Müteahhirîn Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden *Kâdî Abdülcebbâr*, aklı, *"insanın nazar ve istidlâlde bulunmasını, yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan özel bilgilerin (ulûmun mahsûsatün) toplamından ibarettir"* şeklinde tanımlar. O, aklı, cevher, âlet, duyu ve kuvvet olarak tanımlayanlara karşı çıkar. Kendi tanımının gerkçesini de şöyle anlatır. Belli bilgiler insanlarda (süreç açısından) ne zaman bulunursa, bunun dışındaki bilgiler bulunmasa bile bu kişiye akıllı denir. Belli bilgiler bulunmasa da diğer bilgiler bulunsa (kişi) akıllı olmaz. Bundan da anlıyoruz ki, belli bilgilerin toplamı, diğer bilgiler olmaksızın akıldır. Biz bu yöntemle, ibare değişmiş olsa bile, manalar arasındaki ayrılığı, zıtlığı ve birliği bilebiliriz,[17] şeklinde açıklamaktadır. Müellife göre, akıl, potansiyel olarak insanda mevcut değildir. Yani, aklın ontolojik bir varlığı sözkonusu değildir. İnsan, aklî yönden olgunlaştıkça eşzamanlı olarak bilgi yönünden de olgunlaşmaktadır. Akıl, zaman içinde kazanılan bir durumdur. Mu'tezile ekolünün düşünsel mirasında bilgi, akli olgunluk ve sorumluluk yüklenme arasındaki ilişkiye dayanır. Hatta dinî sorumluluk, bilgi-akıl kolerasyonuna yüklenen anlamlarla anlaşılabilir. Biz, *Kâdî Abdülcebbâr*'ın *"akıl, özel bilgilerin toplamından ibarettir"* tanımından bunu anlıyoruz. Ona göre, insanın idrâk sahibi olduğu anda meydana gelen bu bilgilere nazari, zorunlu ve tecrübeye dayalı bilgiler dâhildir. *Kâdî*, akıl tanımında kullandığı *"özel/zorunlu bilgiler"* ifadesine açıklık getirmek için, "bu özel bilgiler nelerdir, bu bilgiler, sayı ile mi, sıfatla mı sınırlandırılmış yoksa bunlardan biri ile sınırlandırmak imkansız mıdır?" gibi sorular sorar ve bu belli bilgilerin, sayı ile değil, sıfatla sınırlandırılmış olduğunu ifade eder. Kâdî'ya göre bu tanımlamada geçen akıldan maksat, bizatihi aklın kendisi değil, fonksiyonel anlamda bilgi elde etmeye ulaştıran/vâsıta olan şeydir. İnsanın davranışlardan sorumlu tutulabilmesi için bu bilgilere sahip olması gerekir. Böyle bir idrâk kabiliyetine sahip olan kimse, manalar arasında farklılığı ve değişimin içyüzünü kavrayabilir. Bu niteliklerin bedenin gelişimiyle değil, aklın gelişimiyle bir ilişkisi vardır.[18] Görüldüğü gibi

gerek erken ve gerekse daha sonraki dönemlerde aklın mâhiyeti ve tanımı konusunda görüş belirten Mu'tezilî müellifler, salt aklın lafzî tarifinden ziyâde, işlevsel tarifi üzerinde durmuşlardır. Onların anlayışına göre akıl, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı olan şeylerin arasını ayırdeden bir mümeyyiz vasfı taşımanın yanında değerler alanında müstakil hüküm verme mertebesine de sahiptir.

Aklın tarifi ve mâhiyeti konusunda *Kâdî Abdülcebbâr*'ın etkisinde kaldığı anlaşılan ve onun bir muâsırı olan *Mâverdî* (ö. 450/1058), aklın hakîkati ve mâhiyeti konusuna yer ayırdığı bir eserinde, aklı, her faziletin esası ve edebin kaynağı olarak nitelendirmiştir. Çünkü Allah, insanlara din için aklın tam olmasını gerekli gösterdiği gibi, dünya işlerinin düzenlenmesi için de aklın hükümlerine dayanılmasını emretmiştir, diyen müellif, akıl, sahibini felâketlere yuvarlanmaktan alıkoyduğu için devenin kaçmasına mani olan yulara/köstеğe benzetilmiştir, demektedir.[19]

Öte yandan Mâverdî, akıllı ve onun zıddı olan ahmak kimseler arasında bir karşılaştırma yapar. Akıllı kimse, bütün faziletleri üzerinde toplayan; ahmak ise, aklı noksan, her türlü rezillik ve kepazeliğe sahip olan kimsedir. Bilindiği gibi Allah melekleri şehvetten uzak salt akıl, hayvanları ise akıldan uzak salt şehvet, insanı ise, her ikisinden (akıl ve şehvet) mürekkep olarak yaratmıştır. Buna göre aklı şehvetine gâlip olan kimseler meleklerden hayırlı, şehveti aklına gâlip olan kimseler ise, hayvanlardan aşağıdırlar. İşte bunun gibi, düşkünlük, ibtilâ, boş ve kuru emeller anlamına gelen hevâ, akla aykırı düşen psikolojik bir durumdur. Müellifin anlayışına göre, hevâ, yani, boş ve neticesiz arzular, her türlü ahlaksızlığın kaynağıdır. Akıl bunlara razı olmaz. Akıl, olgunluk ve doğru yolu gösterir. Aklın faziletli işlerin kaynağı olabilmesi için her türlü hevâ ürünü olan hastalıklardan uzak tutulması gerekir.[20] Çünkü akla aykırı düşen hevâ insanda her türlü hayır faaliyetini engeller ve çirkin fiiller üretir. Bundan dolayı Kur'an'da hevâ Allah'tan başka tapılan bir ilâha benzetilmiştir.[21]

Mâverdî gerek felsefeciler ve gerekse kelamcılar kanalıyla kendi dönemine kadar ulaşan akıl tanımlamalarının bir hülâsasını

yapar ve bu tanımlamaların bazılarını tenkit eder. Örneğin, aklı, "*hakikatleri anlayıp ayırdetmeye yarayan latîf bir cevherdir*"[22] diye tanımlayan felsefecilerin akıl anlayışlarına iki şekilde itirazda bulunur. Bunlardan ilki, cevher, boşlukta yer tutan ve varlığını hissettiren şekillenme/maddedir. Cevherlerden bir kısmının gerekli kıldığını diğer bir kısmı gerekli kılmaya bilir. Eğer cevherin bir kısmının gerektirdiği bir şeyi diğeri gerektirirse, akıllı insan aklından dolayı kendi varlığına ihtiyaç duymazdı. Yani, eğer akıl cevher olsa idi, onun kendi başına ve aklın sahibi olan insan mevcut olmadan da, varolması gerekirdi. Böyle bir durum ise bâtıldır. İkincisi, varlığını kendi başına hissettiren şeydir. Halbuki, akıllı (insan) bulunmadan aklın varlığı iddia edilemez. Bu iki sebepten dolayı, aklın cevher olması câiz değildir.[23]

Mâverdî, "*akıl, eşyanın hakikatlerini olduğu şey üzere idrâk eder*" tanımını da eleştirir. Erişmek ve ulaşmak anlamına gelen idrâk, mecâzi manada ilim anlamına gelir. İyiyi kötüye tercih etme anlamına gelen idrâk, diri olanın sıfatlarındandır. Temyiz gücüne sahip olan akıl ise, arazdır. Nasıl ki aklın, lezzet, elem ve arzu duyması muhal ise, araz olan aklın dirinin sıfatlarından olan idrâk yeteneğine sahip olması da muhaldir.[24] Yine o, kelamcıların, "*akıl, zarûri olarak bilinen ilimlerin bileşkesidir*" tanımını, sınırları belirlenmemiş bir tanım olarak görür. Böyle bir tanımda hem genelleme ve hem de ihtimâl vardır. Halbuki gerçek anlamda tanım, genelleme ve ihtimâli ortadan kaldıran sınırları açıkça belirlenmiş bir beyândır. Müellife göre akıl konusunda doğru tanım, *zarûrî olarak idrâk edilebilen şeyleri bilmektir*. Duyu verilerini ve zorunlu olarak bilinen hususları algılayan her insanın aklı tamdır.[25] Mâverdî, aklın, bilme gücü üzerinde de durur. Ona göre her kim aklın cevher olmadığını söylerse, aklın yerinin kalp olduğunu söylemiş olur. Kalp, bütün ilimlerin doğuş merkezidir. Müellif, aklın, bilen anlamına geldiğini ve aklın yerinin ise, kalp olduğunu kanıtlamak için Hacc Sûresi'nin 46. âyetini delil olarak getirir.[26] Dolayısıyla, aklın araz olduğunu söyleyen ve bilgi ile ilişkilendiren Mu'tezile bilginleriyle ortak noktada buluşur. Bilindiği gibi, Mu'tezile de bilginin yerini kalp olarak tanımlar ama,

bilginin fiili olarak tezâhürünü de akla bağlar. Özetle Mu'tezile ve Mâverdî'nin sözünü ettikleri akıl, akleden bir kalptir. Ne kalp, akıldan koparak tamamıyla akıl dışı bir bilgi türünü reddetmeye gitmiştir ve ne de akıl kalpten koparak tamamıyla duyu-ötesi alanla ilişkisini kesmiştir. Böyle bir aklın yeri kalpte, ışığı ise beyindedir. İşte bu akıl, kelimenin tam manasıyla, iyiyi kötüden ayıran ve metafizik alanla bağ kuran intellect kelimesinin karşılığıdır.

Şiî İslam yorumunun "imâmet anlayışı" tırnak içerisine alınırsa, itikat cephesinde Mu'tezile'nin yaşayan bir başka versiyonu olarak karşımıza çıktığı görülür. Aklın tanımı, mâhiyeti ve fonksiyonu ile ilgili görüşlerde Mu'tezilî düşünceye paralellikler gösterdiği söylenebilir. Örneğin, Şia'dan *İmâmiyye* fırkası, "akıl, tefekkür gücü olup, mahlûkât üzerinde zihinsel çaba göstermek üzerimize gerekli olan aklî bir vâcibattır.*Bu zihnî çaba, şer'î vâcibattan sonra gelir"[27] görüşüne sahiptir. *Zeydiler* ise, aklın, Allah'ın insanın kalbinde terkip ettiği bir araz olduğunu söyler. Aklın, uyku ve baygınlık gibi hallerde yok olmasını, aklın cevher olmadığına delil olarak getirirler. Zeydiyye'ye göre akıl, lezzetler gibi insan tabiatına uygun olan ve elemler gibi insan tabiatına uygun olmayan şeylere göre fiillerdeki iyi (hüsn) ve kötü (kubh) vasfı tek başına anlayabilir.[28] Nitekim Zeydiyye'nin Kelam sisteminin gelişimine büyük katkılarda bulunmuş olan *Kâsım er-Ressî* (ö. 246/860), *"Ahvâlu'l-Adl ve't-Tevhîd"* adlı risâlesinde *"makâmu'l-akl"* adı altında bir bölüm açarak Mu'tezile'de olduğu gibi huccet olarak yaratıcıyı bilmede aklı, kitap ve peygamberin önüne geçirmiş, bunun gerekçesi olarak da kitap ve peygamberin akıl olmadan bilinemeyeceğini göstermiştir. Müellife göre kitap ve sünnetin aslı, akıldır, her ikisi de onunla bilinir.[29] Genel olarak Şia mezhebinin bu iki kolunda akıl, cevher değil araz olup, iyi ve kötü olan şeyleri birbirinden ayırdetme niteliği olarak değerlendirilir.

Nasları literal/zâhiri bir yöntemle okumaya kıymet veren lafızcı bir zihniyet olan *Haşviyye* ise, "Allah'ı bilmede akla yer yoktur" görüşünü benimsemişlerdir. Selefî bir duruşu sergileyen bu

fikrî ve itikâdî topluluk, özellikle "ma'rifetullâh"ın bilinmesinin sadece nassa dayanmasını savunmakla Mu'tezilî bakışın tam karşısında konumlanmışlardır. İslam düşünce tarihinde muhâfazakâr bir damar olarak varlığını sürdürmüş olan bu akımın aklın işlevine dair görüşünü en güzel bir biçimde *İbn Rüşd* (ö. 595/1198) tasvir eder: *"Haşviyye fırkası, Allah'ın varlığını bilmede yöntem akıl değil nakil olup, bu konuda akla yer yoktur, demişlerdir."*[30] Elbette bu kusurlu ve eksik görüşün taraftarları akıl aleyhtarlığı konusunda günümüzde yeni selefilik adı altında eski seleflerini aratmayacak bir zihniyetin mümessili olabilirler. Ama ne var ki, *Şehristânî*'nin[31] (ö. 548/1153) dediği gibi İslam, ancak aklî içtihatla birlikte kuvvet bulur. İslam böyle bir içtihat sayesinde sosyal hayatla bağ kurar, hayatın içinde aktüel bir değer kazanır ve tarihe müdâhil olur. İnsan kendisini selefîlik armasıyla sunmakla selefî olmaz. Biz sahabenin nasıl içtihatta ve kıyasta bulunduklarını biliyoruz. Günümüz selefîliğinin din yorumu halk/folk İslam'ını ikna ve tatmin edebilir ama, entelektüel boyutta İslam düşüncesine yer açmaya katkıda bulunamazlar. Hele bilgi çağında selefî metodun modernitenin meydan okumalarına cevap vermesi hiç mümkün değildir. Olsa olsa, entelektüel durgunluğa hizmet edebilir. Selefîlik için söylenenler, sûfi bakış açıları için de geçerlidir.

Mu'tezile'nin, "vahyin önem ve fonksiyonu, aklın tespitini doğrulayıp te'yit etmekten öteye geçmez. Maarifin bütünü akıl yoluyla bilinir, aklın nazarında bunların bilinmesi gereklidir"[32] yolundaki görüşleri, Ehl-i sünnet bilginlerinin şiddetli tepkisine yol açmış, onları aklın tanımı, mâhiyeti, fonksiyonu ve akıl-nakil ilişkileri meselelerinde görüşler ortaya koymaya zorlamıştır. Buna rağmen bu topluluk arasında aklın tanımı ve mâhiyeti konusunda homojen bir görüş birlikteliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Hicrî III. yüzyılda İslam'ın anıt şehirlerinden Basra'da doğmuş, hayatının büyük bir bölümünü kültür ve medeniyet şehri Bağdat'ta geçirmiş, Mu'tezile ile iç içe yaşamış, mütekellimlerin en zâhidi olarak tanınan ve ilk İslam düşünürleri arasında yer alan, Ehl-i sünnet kelamının doğuşuna görüş ve düşünceleriyle

zemin hazırlayan ve Kelam ilminin ilk kurucu öncülerinden olan, aynı zamanda aklın tanımı, gelişmesi ve değerine ilişkin hemen hemen ilk defa kıymetli bir eser yazan *Hâris el-Muhâsibî* (ö. 243/857) akıl konusunda kişisel görüşlerini sunmadan önce, Mâverdî'de olduğu gibi, yaşadığı çağda mütekellimlerin akıl tanımlamalarının bir değerlendirmesini yapar. Mütekellimlerden bir kısmı, *Aristo* etkisinde kalarak, *"aklın, rûhun özü"* olduğunu savunurken, diğer bir kısmı da "aklın, Allah'ın insanın tabiatına yerleştirdiği bir *nûr/ışık* olduğunu; onunla görüp, düşüncelerini onunla ifade ettiğini", bir başka grup ise, "aklın ma'rifetten ibaret olduğunu, fayda ve zarara ilişkin olarak elde edilen ilimle genişlediği ve artma kaydettiği" iddiasında bulunduklarını kaydeder ve her bir fırkanın akıl tanımını kıyasıya eleştirir. O, bilgi ile doğuştan gelen akıl arasını ayırır. Muhâsibî'ye göre akıl, bilginin kendisi değil, bilgi vesilesi ve temelidir. Bilgi ise, akıl yürütme metodlarıyla doğan bir neticedir[33] demekle, "*akıl eşittir bilgidir*" görüşünü çürütür. Burada, Mu'tezile'nin akıl anlayışına açıkça bir eleştiri vardır.

Muhâsibî aklı üç anlamda kullanır. Bunlardan ilki hakiki olup, Allah'ın mahlûkatın yapısına koyduğu fıtrî akıldır. Diğerleri de *fehim* ve *basîret* olup, Arapların kullanımını uygun gördükleri iki isimlendirmedir. Müellife göre, bu son iki anlam aklın doğrudan temel anlamı değil, dolaylı, yan anlamıdır. Aklın son iki anlamından birisi manaya isâbet kaydetme yeteneği olan *fehim*dir. Bu her bir insanın dokunduğu, tattığı, kokladığı din ve dünya işleri konusunda işittiği herşeyi beyân/açıklamadır. İşte bundan dolayı insanlar, bunu akıl, ona sahip olanı da akıllı olarak isimlendirmişlerdir. Allahu Teâlâ'nın Mûsâ (a.s)'a, "*vahyedileni dinle*"[34] âyetini, "*sana söylediklerimi aklet*" şeklinde yorumlamışlardır. O halde *fehm* ve *beyân* akıl diye isimlendirilir. Çünkü, fehim ve beyan, akıldan çıkar. Biri diğerine, "gördüğünü ya da işittiğini aklettin mi?" dediği zaman, bunun türkçesi, "anladın mı, açık oldu mu?" manasınadır. Bundan dolayı Araplar, "fehim" sözcüğünü "akıl" diye isimlendirmişlerdir. Aklın son iki anlamından sonuncusu "*basîret*"tir. Bu sözcüğün anlamı, dünya ve âhirette eşyanın fay-

dalı ve zararlı oluşuna göre onun değerini takdir edebilme yetisidir. Allah'ın verdiği akılda bu da vardır. Basîret gücüne sahip olan kimse, olgusal manada eşyanın maverâsına nüfûz edebilir. Bilgiyi yücelterek aklını yücelten kimse Allan'ın şanını yüceltmiş ve böylece O'nun nimetlerini de takdir etmiş olur. [35] O halde "değer" ve "değer yargısı"nın akılla yakın bir ilişkisi sözkonusudur. Örneğin, iyi ve kötü ahlaksal iki terim olarak hem aklın ve hem de dinin değer yargısında bulunduğu niteliklerdir. Bireyin, benliğinde yer etmiş fıtrî akıl, fehim ve basîretle bütünleşmiş aklın tamamlanmasına yardım eder. Burada 'fıtrî aklın' rolü hareket ettirici oluşudur.

Beyân, bir şeyi açıklığa kavuşturmaktır. Beyân, nutuk (konuşma)dan daha değerlidir, çünkü o insana mahsustur ve insanın açıkladığı şeye beyân denilir. Beyân, iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki, tanımlama şeklinde olur. Bu, Allah'ın sanatının eserlerinden herhangi bir duruma işâret eden şeylerde tebârüz eder: *"Şeytan sizi doğru yoldan alıkoymuştur. Muhakkak ki o, sizin için apaçık bir düşmandır"*[36] âyetinde olduğu gibi. Yani, onun düşman olduğu apaçık bellidir. İkincisi ise, sözlü veya yazılı şeklinde deneme iledir. Tecrübe yoluyla sözlü beyanın örneği ise, şu âyettir: *"Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz."*[37] Söze beyân denilmesinin sebebi, açıklanmak istenen şeyi açığa çıkarmasından dolayıdır. Nitekim Şu âyette bu belirtilir: *"İşte bu, insanlar için bir beyândır."*[38] Sözün kapalı kısmının açıklanmasına da beyân denilir: *"Sonra onun beyânı (açıklanması) bize aittir"*[39] âyetinde geçtiği gibi.[40]

Muhâsibî'ye göre beyânı, kavrama ve basîret şeklinde anlama, doğrudan temel manada Kur'an ve sünnnette akıl olarak vârit olmamıştır. Dolaylı olarak aklı kullanmanın bir sonucu ya da yan anlamı olması sebebiyle akıl olarak isimlendirilmiştir. Gerçekten aklın hakiki ve özgün tanımı, bilginin kendisinden meydana geldiği ve Allah'ın insanların tabiatına koyduğu bir garîza/yetenektir. Her insan bu temâyülü/içgüdüyü doğuştan getirir. Ergenlik çağına gelen ve imtihana tabi tutularak kendilerine bir takım sorumluluklar yüklenecek olan kimselere Allah, akılları yönünden

hitap eder, akıllarından dolayı onlara va'd ve va'îdde bulunur; emreder, nehyeder, bazı şeyleri tavsiye ve bazı şeylere de teşvikte bulunur.[41] Aklın dindeki değerini ortaya koyan ve Hz. Aişe'den gelen bir rivâyette, o, şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Resûlü! Dünyada insanlar hangi şey ile birbirlerinden üstün olabilirler?" diye sordum. "Akıl ile" şeklinde cevap verdiler. "Peki, dedim, insanlar amelleri karşılığında bir muameleye tabi tutulmayacaklar mı?" Buyurdular ki, "onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu akıl ölçüsünde amellerde bulunmadılar mı? Binaenaleyh, amelleri, kendilerine hibe edilmiş olan akıl miktarıncadır. Bundan dolayı, yaptıkları şey kadar karşılık göreceklerdir."[42] Akıl aynı zamanda ibadetlerin her çeşidinin aslı ve esasıdır. Onun için Hz. Muhammed: *"İnsan aklı gibi hidâyete eriştiren ve felâketten kurtaran bir şey kazanmadı"* buyurarak, aklı över ve : "Herşeyin bir direği ve dayanağı vardır. Kişinin yaptığının direği de akıldır. İnsanlar Rablerine ancak, akılları miktarınca ibadet ederler. İşitmediniz mi günahkârların cehennemde azap gördükleri esnada: *"Eğer biz söz dinler, aklımızı kullanır (insanlar) olsaydık, şu çılgın cehennem yârânı içinde bulunmazdık"*[43] diye pişmanlık gösterisinde bulunacaklardır. Bu âyetten anlaşıldığı kadarı ile Allah, yüce kelamıyla aklı övmüştür. Bir de bu âyette dikkat edilmesi gereken husus kâfirler kendilerini nitelendirirken *"aklımız yok"* şeklinde değil, *"aklımızı kullanmış olsaydık"* şeklinde aklın iş ve eylem üretme yönüne vurgu yapmış oluyorlar. Bu ifadelerden aklın anlamının, aynı zamanda okuma-yazma öğrenme görevi gibi bir görev ve iş olduğu sonucuna ulaşıyoruz[44] Bütün bu haberler, insanın dinî açıdan sorumlu olmasının, aklî melekelerinin sağlıklı olmasıyla yakından alâkalı olduğunu ortaya kcymaktadır. Kur'an'da Allah'ın inkara şartlanmış kimseleri akıllarını kullanmamakla nitelendirip zemmettiği her yerde geçen akıl (mesmû') duyularak elde edilen akıldır. Doğal olarak mevcut olan akıl değildir. İnsandan dinî sorumluluğun kaldırıldığı her yerde geçen akıl, tabiî olarak mevcut olan akıldır.[45] *Hârici* ekolün, "aklı, Allah'ın emir ve yasaklarının kendisiyle kavranılan şey" şeklinde tanımlamaları da bunu izah etmektedir.[46] Bü-

tün bunlar, aklın, bir iş ve eylemi gerçekleştirdiğini göstermektedir. O halde, aklı kullanmak demek, aklın üzerine düşen iş ve eylemi gerçekleştirmesi demektir. Akıl, yazma ve okuma gibi bir görevdir.

Muhâsibî'ye göre akıl, bilgi kaynağıdır. İnsan dünya işlerinde fayda ve zararına olan şeyleri akılla bilir ve kavrar. Bilgi, akıl değil, aksine aklın bir neticesidir. Akıl ise, kendi başına doğuştan gelen bir *meleke*dir. Eğer akıl, bilgi olsaydı, bilgisizlik de delilik olurdu. Nitekim Allahu Teâlâ, meleklere eşyanın isimlerini sorunca, onlar, "bizim bilgimiz yok" dediler; "aklımız yok, demediler." Bunun üzerine Allah, Âdem'e eşyânın isimlerini sorunca, o, eşyânın isimlerini söyledi. Çünkü Allah ona eşyanın isimlerini (ve eşyâya ad vererek kavrama yeteneğini) öğretmişti; meleklere ise, öğretmemişti.[47] Akıl sahibi olan her insan, eşyânın isimlerini doğuştan bilmez, ancak, çocukluğundan itibaren işiterek, görerek ve eşyayı aklıyla kavrayarak belli bir eğitim-öğretim sürecinden geçtikten sonra bilir ve manaların arasını ayırt eder.[48] Bu doğrudan *'istidlâlî aklın'* açıklanmasıdır. Aklın tabiatı, istidlâli faaliyetle kâimdir. İstidlâlî akıl, hissi düşüncelerden ve pratik akıldan hareket eder. İstidlâlî aklın malzemesi, hem olgusal alanın ve hem de zihnî alanın verileridir. Örneğin, zekâ, yeni doğmuş bir çocukta gizilgüç olarak bulunup, ancak zamanla olgunlaşır. Düşünsel gelişiminin en hızlı olduğu zaman, onuncu yaşa kadar olan dönemdir. Düşünsel yetenekler, fizyolojik, anatomik ve nörolojik gelişme sonunda olgunlaşır. Küçük yaşlarda yapılamayan bir takım zihinsel işlemler ileriki yaşlarda yapılabilir. Dört yaşında çarpım tablosunu öğrenemeyen normal bir çocuk, dokuz yaşında bunu öğrenebilecek duruma gelir. Zeka, ergenliğin ilk yıllarına kadar, yani aşağı-yukarı on bir on iki yaşlarına kadar hızla gelişir. On ikinci yaştan sonra zekanın hızı biraz azalarak gelişmeğe devam eder. Düşünsel gelişmede, nihayet öyle bir zaman gelir ki, artık zihin gücü daha fazla artmaz olur. Fikrî yönden olgunlaşmanın bu son sınırına 14 ile 18 yaş arasında varılır. Zihin gücü bir süre bu seviyede kalır, sonra, özellikle hayatın son yıllarına doğru azalmağa başlar.[49]

Muhâsibî'ye göre aklın bilgi kaynağı olmasının diğer bir delili de tabiat (ayânun zâhirun) ve naslar (haberun kâhirun)dır. Tabiat ve naslar bilgisel düzeyde, akla istidlâlde bulunabileceği malzemeleri sağlarlar. Ayân ve haber akıl yürütmenin illeti ve aslıdır. Bunlar olmadan akıl yürütme gerçekleşmez. Akıl olmadan da bunların varlığı bir anlam ifade etmez. Bir başka söylemle, asıl (ayân ve haber) olmadan fer'in (akıl) olması, delil olmadan istidlâlin olması muhaldir. Âyan ise, şâhit (olgusal âlem) olup, duyuötesi (gâib)ne delâlet eder.[50] Bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse Muhâsibî delilleri âyan ve haber şeklinde ikiye ayırıyor. *Âyan*, insanın gözle gördüğü ve elle dokunduğu olgusal âlemdeki maddî delillerdir. Bunlar, Yüce yaratıcının varlığına, yaratıcılığına ve eşsiz sanatının muhkemliğine klavuzluk ederler. *Haber* ise, duyulan ve işitilen bir bilgi türü olarak, Allah'ın tarih içinde peygamberlerinin diliyle insana hitabıdır. İşte Allah, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırdedebilecek olgunluk (rüşd-reşîd) çağına ulaşmış olan kullarına tarih içinde uyarıcı peygamberler göndererek, kitaplar indirerek, âfak ve enfüs delilleri sunarak emir ve yasaklarda bulunmuş, onları yaptıklarına karşılık olarak mükâfat (va'd) ve ceza (va'îd) ile müjdelemiştir. Tam da burada akıl delilinin (huccetü'l-akl) gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü aklı, insana bahşeden Allah, kendisinden aklıyla beyânı anlamasını istemektedir. Bunu Allah, insanın gerekli olan emri yerine getirmesi, helâk olanın açık bir delille (gözüyle gördükten sonra) helâk olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için böyle yapmıştır.[51] Bütün bu âyetlerden anlaşıldığı gibi, Allah insanlara, mesajı, akıllarıyla kavrayabilecekleri şekilde beyân etmiştir. Zira, beyânı kavramadan ceza ve ödül olgusundan söz etmek mümkün değildir. Zaten İlâhi adâlet de bunu gerektirmektedir. Yoksa, hiçbir zaman Allah kullarına zulmetmez.[52] Allah insanların tabiatına yerleştirdiği anlama kabiliyeti ile beyânda bulunmuştur. Allah'ı bu ilk akılla idrâk yeteneği insanda potansiyel olarak mevcuttur İnsanların akıllı olup olmadıkları davranışlarıyla anlaşılır. Bu nedenle aklın, fiillere yansıması esastır.[53]

Özetle, aynı zamanda bir sûfi olan *Muhâsibî*, fehim, bilgi ve

akıl arasında bir ayrıma giderek, akla, beyânla irfâni bir anlam kazandırmaya çalışmıştır. Akıl, ne rûhun özü, ne bilgi ve ne de gâibe şâhitle istidlâlde bulunmaktır. Aksine o, insanın kendi benliğinde Allah'tan verilme bir dürtüdür. Allah'ın insanlara yaptığı bir "beyân" ile kavranılan bir olgudur. Bu beyân açıkça görülen bir sûrette olabilir. Mu'tezilî düşünür *Câhız*, Allah'ın bu çeşit beyânını *"nusbe ya da nasbe/yol gösteren işaret"* olarak adlandırmıştır. Çünkü bu tür beyânda varlıklar, birşeyler öğrenmek isteyen araştırma ve akıl sahiplerine kendi öznelerini göstermekte, dolayısıyla onlar da Allah'ın bu varlıkları nasıl terkip ettiğine ve O'nun sanatının eserlerine bakıp şaşkınlığa düşmektedirler.[54] Yani, eğer insanda nankörlük ve dünyevîleşme olmasaydı, her insanda marifet tecelli ederdi.

Allah'ın beyânı, kitap ve sünnet kaynaklı *"egemen haber/heberun kâhirun"* şeklinde de olabilir. "Beyânın anlaşılabilmesi" niteliğine sahip olan bu tür akılda hidâyet ve dalâlet ehli eşittir. Ama hidâyet ehlini diğerlerinden ayrıştıran başka bir akıl boyutu daha vardır ki, o da basîret ve ma'rifettir. İnsan, beyânın gerçek anlamını bunlarla kavrar. Yine ilâhi kudretin yüceliğini, cezâ ve mükâfatının çokluğunu bu niteliklerle aklederler. Gözün fiziksel varlıkları gördüğü gibi, O'nu görmeye çalışırlar. Bu akıl sayesinde O'ndan hem korkarlar ve hem de O'na özlem duyarlar. Böylece kişi Allah'ı akletmiş olur ve bu durum *Allah'ı akletme* diye adlandırılır.[55] Bu metinlerin muhtevasından açıkça anlaşıldığı gibi Muhâsibî, akla yüklediği bu *"irfanî"* boyutla aklı ve ma'kûllüğü Allah'a dayandırmak istemektedir. Oysa mütekellimler, ulûhiyyet ve Allah düşüncelerini akla dayandırmaya çalışmışlardır. Diğer bir deyişle Muhâsibî, "beyân"ı "irfân" üzerine temellendirmeye teşebbüs etmiştir.[56] Kısaca, onun akıl anlayışını, *sezgisel akıl* olarak isimlendirebiliriz.

İmâm-ı Mâtürîdî'nin Kelam sisteminde akıl, dini bilmenin iki temel esasından birisidir. Aklın yardımı olmadan, duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz.[57] Bilindiği gibi, akıl kelimesinin anlamlarından birisi, toplayan ve derleyen demektir. İşte bu manada *Mâtürîdî*, Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi, aklı, tabiatı birbi-

rine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür. Ona göre, metafizik bilgiler ve ahlâkî ilkeler akıldan çıkar. İnsanları hayvanlardan ayıran akıldır.[58] Şüphesiz akıl, *Mâtürîdî*'nin zihniyet dünyasında üstün bir yere sahiptir, ama akıl, bilmeye muhtaç olduğumuz herşeyin gerçek bilgisini de veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Bazan insan aklı; arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi dış ve iç faktörler tarafından bulandırılır ve etkilenir. Sonuçta da kendi alanında olan şeylerin bile gerçek bilgisini vermekte başarısız kalır. Herhangi bir bilginin bir mesele ile ilgili muhtelif görüşleri ve çeşitli fikirlerinin olması, Mâtürîdî tarafından yukarıdaki beyanına delil olarak getirilmektedir. Çünkü akıl, nesneleri genel ve tümel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Aklın tümel olarak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak ve özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı aklı dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı klavuza ihtiyaç vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen "*vahiy*"dir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahi hidayetin gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabileceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.[59] *Mâtürîdî*'ye göre, nasıl ki gündelik hayatımızda bir takım organlarımızı kullanmak zorunda kalıyorsak, mahlûkâtın yaratılış hikmetlerini kavramak için aklın kullanılması gerekir. Varlık düzleminde bulunan hiçbir şey hikmetsiz ve abes olarak yaratılmamıştır.[60] Aklın hükümleri bunun en açık doğrulayıcısıdır. Mâtürîdî Kelam sisteminde akıl, fonksiyonel açıdan analiz ve sentezler yapabilen bir kuvvet olarak görülmüştür. Bu sebeple akıl ile basîret aynı anlamlarda kullanılır. Bilindiği gibi basîret salt, maddî bir organ olan gözle eşyayı görmek değil, eşyayı hikmet boyutu açısından iman ışığı ile algılamaktır.

Mâtürîdî Kelam ekolünün gelişimine büyük katkı yapmış

olan *Pezdevî* (ö. 493/1099) aklın tanımını biraz daha ileri bir merhaleye taşımak maksadıyla duyu organları ile akıl arasında mukayeselere gider. O, aklı, kendisiyle nazarî ve delillerle tecrübî bilgiye ulaştıran bir araç olarak nitelendirir. Görülen şeylerde gözün, işitilenlerde kulağın, koklananlarda burnun, tadılanlarda ağzın ve dokunulanlarda elin bilginin meydana gelişinde âlet olması gibi, akıl eşyada bilginin hâsıl oluşuna bir araçtır diyen *Pezdevî*, aklı, Allah'ın, insanlar hakkında eşyayı tanımaları için bir âlet olarak yarattığını söyler. O, aklı, parlak, lâtif bir cisim olarak tanımlar, modern anlayışta olduğu gibi, aklın yerinin beyin olduğunu vurgulayarak, aklı maddî olan beynin ve sinir sisteminin bir fonksiyonu olarak gören anlayışlarla birleşir.[61] *Pezdevî, "aklı, nûrânî latîf bir cisim"* olarak tanımlamada, Hz. Peygamber'den rivâyet edildiği söylenen şu hadisten böyle bir çıkarımda bulunmuştur: *"Akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona git, ilerle dedim; gitti, ilerledi. Gel dedim, geldi. Seninle bana ibadet edilmesini dilerim. Seninle sevap verir ve seninle cezalandırırım."*[62] Her ne kadar *Aliyyu'l-Kârî* (ö. 1014/1605) akılla ilgili başta bu hadis olmak üzere bütün rivayetleri yalan ve uydurma[63] olarak değerlendirmiş olsa da, bu hadis malzemeleri İslam düşünce tarihinde, akla verilen değeri göstermesi açısından üzerinde durulmaya değer bir olgu olarak görülmelidir.

Pezdevî, akıl-kalb ilişkisi bağlamında meseleye yaklaşarak aklı, beyinde bulunan maddi bir unsur olarak göstermiştir. Ama buna rağmen o, aklın fonksiyonel manada etkisinin kalbte olduğunu zikreder. Adeta kalb, beyinden gelen bilgi malzemelerinin filtreliğini yapmaktadır. Kalb, gözün, görme olayını gerçekleştirebilmesi için, güneş ve eşyanın ışığı ile algılayıcı olması gibi aklın ışığıyla eşyâyı idrâk eder. Nasıl ki, ışığın azalma ve zayıflamasına göre görme olayı ona göre bir pozisyon takınırsa, aklın durumu da buna göre eşyayı algılamada bir pozisyon takınır.[64] Açıkça *Pezdevî*'ye göre akıl, *Kâdî Abdülcebbâr*'ın reddettiği bir cevherdir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise aklı, bir bilgi kaynağı olarak kabul eder ve Mâtürîdî sistemin bir bağlısı olarak, aynı zamanda akla faydalı ve zararlı olanın arasını ayıran bir mümeyyiz-

lik vasfı tanır.[65] *Nureddîn es-Sabûnî*'nin (ö. 580/1184) de vurguladığı gibi akıl, bir anlama gücüdür.[66] Bu her iki Mâtürîdî düşünüre göre akıl, bir idrâk ve keşif kuvvetidir. *Taftazânî* (ö. 797/1395) ise, aklı, konuşan ve düşünen insana mahsus bir kuvvet olarak görür ve bu kuvvetle insan ilim öğrenme ve idrak yeteneğine sahip olur. Akıl, insanda doğal bir nitelik olarak bulunur. Ayrıca o, aklın, zorunlu olarak kabul edilen şeyleri bilmesini, organların fonksiyonlarını sağlıklı bir şekilde yerine getirmesine bağlar.[67] Çünkü, uyku ve sarhoşluk halinde akıl işlevlerini yerine getiremez. Taftazânî'nin bu akıl tanımından anlaşıldığı gibi akıl, bilgi değil, aksine bilgi, sağlıklı duyularla aklın bir neticesidir. Metafizik anlamda akıl, bir cevher değil, arazdır. Nitekim bu görüşü doğrular nitelikte *Beyâzâzâde* (ö. 1098/1687) aklı, rûhun epistemolojik ilkesi olarak tanımlar, akla, nesneleri kavrama eğilimi ve gücü şeklinde iki ayrı yönden bakar. Bu yönlerden ilkinde akıl bir cevherdir. Bununla duyu organları yoluyla hemen yanımızda bulunan duyumlanır nesneler; isbat ve akıl yürütme gibi dolaylı yollardan da, hemen yanımızda olmayan nesneler kavranır. İkinci yönünde akıl bir ışıktır ki, bunun faaliyeti duyuların en düşük merhalesinde başlar ve bununla, kavranılan nesne zihne açık ve berrak bir biçimde ulaşır. Müellife göre burada zikredilen cevherden, nefsi nâtıkanın kendisi kasdedilmez. Nefis ve kuvvet lügat ve ıstılâh bakımından birbirine aykırıdırlar. Eğer akıl cevher olsaydı, aklı olmayanda aklın olması câiz olurdu.[68]

Mâtürîdî anlayışta akıl, bilginin kendisi değil, bilgiyi oluşturucu bir güçtür. Kısacası bu ekolde akıl, maddeden soyutlanmış, ama madde ile ilişkisi olan bilginin aslı anlamında bir cevherdir.[69] Yoksa, salt cevher değildir. Bunun Türkçesi, aklın madeni kalptir, ama işlevsel olarak biyolojik zekânın tezâhür ettiği beyinle ilişkisi vardır. Bir başka ifade biçimiyle söylemek gerekirse, aklın madeni kalbtir, onun ışığı ise dimağdadır. Her iki anlatım biçiminde de akıl, ilâhî kökenden koparılmamıştır. Akıl, kalbi, kalb de aklı içerir bir pozisyona sahiptir. Mâtürîdî anlayışta akıl, hem idrâk ve temyiz kabiliyeti ve hem de ahlâkî manada değer hükmü belirten bir niteliğe sahiptir.

Kelam ilminin gelişim tarihine nesnel bir bakış yaptığımız zaman her ne kadar Eş'arîler "öteki" gördükleri Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmek adına i'tizâli yöntemi öğrenmişlerse de, bu istek amaçladıkları sınırda durmamış, gitgide onların akıl ve işlevsel aklın prensiplerini özümsemelerine yol açmıştır. Hatırlanacak olursa, ilk Mu'tezili düşünürlerden olan *Ebû Ali el-Cübbâî* aklı, bilgi olarak tanımlamıştır. Akılla bilgi arasında genellik ve özellik yönüyle bir farklılık olduğunu söyleyen *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*[70], Mu'tezile'nin akıl tanımına çok yaklaşmıştır. Aynı değer hükmü Mâtürîdîler için de geçerlidir. Aklı bir nevi ilim kabul eden Eş'arîlerin görüşüne göre "*...ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler*"[71] âyetinde geçen "*akledemezler*" ifadesi "*bilmezler*" anlamınadır. Mâtürîdî mütekellim Pezdevî'nin örneklendirdiği gibi, "falan o şeyi akledemez" dendiğinde, onu bilemeyeceği kasdedilir.[72]

Acaba bilgi, aklın bir ürünü müdür yoksa akıl, bilginin bir ürünü müdür? Dilci *İsfehânî* bu soruya şu şekilde cevap verir: "Akıl, bilgiyi kabul etmeye hazır olan bir kuvvet için söylenir. İnsanın bu kuvvet sayesinde elde ettiği bilgilere de akıl adı verilir."[73] Elbette insan potansiyel akılla doğar, bilgiyle doğmaz. Ama halk arasında örfî anlamda birbirine anlam bağları bakımından çok yakın duran bu iki kelime gündelik hayatta kullanılır. Toplum içinde bir kişiden söz edilirken akıllı insan denildiği zaman bilen, bir şeyi bilen denildiği zaman onu akleden, düşünebilen ilim sahibi insan akla gelir. Dolayısıyla "*akıl, bilgidir*" tanımlaması içerisinde, hem fıtrât-ı ûlâ olarak kabul edilen zorunlu akıl ve hem de zaman içerisinde gelişme ve artma gösteren deneylerle külli hükümlerden elde edilen tecrübeye dayalı akıl kastedilir. Bu iki yöntemin her ikisi de hem akıl ve hem de ilim olarak da isimlendirilmiştir.[74] Böyle bir tanımda haklılık payı vardır. Çünkü ilim, bütün insanlar nezdinde sâbit bir hakikattir. Yerine göre ilim, ihtilaf anında sorunların çözümü için başvurulacak bir merci ve yerine göre çatışma halinde iki taraf arasında barışı ve düzelmeyi sağlayacak bir hakemdir. Yerli yerince işlevsel manada kullanıldığı zaman akıl sözcüğünden kasdedilmiş olan da ilimdir. Söz ara-

sında bu iş akla uygundur dediğimiz zaman, ilme uygun olduğunu, bu iş ilme uygun değildir dediğimiz zaman akla da uygun olmadığını kasdetmiş oluruz.

Akıl, kendisiyle Allah'ın bilindiği bir ziynettir. Aslında akıl, ilmin kaynağı, kökü ve onun çıkış yeridir. Işığın güneşte, görmenin gözde meydana geldiği gibi ilim de akıldan meydana gelir, diyen *Muhâsibî*, aklın ilimden daha efdal olduğunu söyler.[75]

Bir kısım Eş'arîler ise aklın, kendisiyle bilgiye ulaşılan bir içgüdü olduğunu söylemişlerdir.[76] Her insan bu aklı, doğuştan getirir. İnsan bu akıl sayesinde Şâri'in hitabını anlayıp idrak etmek suretiyle hakikatin bilgisine ulaşabilir.

Eş'arîler, Mu'tezile'nin aksine, aklı duyulur şeylerin üzerindeki hakikatlara ve bu arada ahlâkî hakikatlara ulaşmayı mümkün kılan bir meleke ya da yeti olarak görmezler.[77] Örneğin, *Cüveynî*'ye (ö. 478/1085) göre akıl, zorunlu (vasıtasız) bilgilerden ibarettir. Bununla beraber, aklın bütün ilimlerden boş olduğunu söylemek imkansızdır. Akıl, nazarî ilimleri elde etmenin ve dinî açıdan mükellefe sorumluluk yüklemenin bir şartıdır. Çünkü, akıldan yoksun olan bir kimse dinî sorumlulukları kavrayamaz. O halde, nazarî bilgileri elde etmek ve dinî sorumluluk yüklenmek için akıl denilen bir takım zorunlu bilgilere ihtiyacımız vardır. Akıl, tek başına nazarî bilgilerden de ibaret değildir. Aklî incelemenin şartı, aklın önceliğine bağlıdır. Yani, akıl olmadan, aklın işlevselliği, imkan dışıdır. Yine akıl, bütünüyle zorunlu bilgilerden ibaret değildir. Örneğin, görme özürlü olup da idrak edemeyen bir kimse, zorunlu ilimlerden yoksunsa da akılla nitelendirilir. Her ne kadar zorunlu ilimlerden hepsini idrak edemez ise de bir kısmını idrâk edebilir; zira görme özürlü olan kimsenin başka idrâk güçleri faaliyet yapmaktadır.[78] Kısacası, Eş'arî kelamının sistemleşmesine büyük emek vermiş olan *Bâkıllânî* (ö.403/1013)[79], *Bağdâdî* (ö. 429/1037) ve Cüveynî[80], aklı, doğru olanın doğruluğunu, muhalin imkansızlığını bilmek olarak tanımlarlar.[81] *Âmidî*'ye (ö.631/1233) göre akıl, beş duyu organı dediğimiz idrâk vâsıtalarının mükemmel olmasından sonra insanın kendisinden boş olmadığı zorunlu ilimlerden ibarettir. Hayvan-

lardan hiçbiri zorunlu bilgilerde insana ortaklık edemez. Bu itibarla aklın varlığı gizli değildir.[82] Bütün bu tanımlamalardan yola çıkarak söylemek gerekirse, akıl, birbirine zıt olan iki şeyin bir arada bulunamayacağını zorunlu olarak bilir. Akla, zarûrî (vasıtasız) bilgi denilmesi, fonksiyonel manada aklın, neticesi itibariyledir.

İslam düşünce tarihinde görüşleriyle derin yankılar uyandırmış olan *Gazâlî*'nin akıl tanımı ve mâhiyeti konusundaki sözleri büyük anlam taşımaktadır. Gazâlî, düşünce dünyasında geçirdiği krizi anlattığı bir eserinde metodik şüpheden Allah'ın kalbine attığı bir "*nûr/ışık*" ile kurtulduğunu söyler.[83] Akıl, insanın en üstün vasfıdır. Çünkü, Allah'ın emânetleri, akıl sayesinde kabul edilir. Nasıl ki, dini sorumluluk aklî yönden olgunlaşana ise, dine dâvet de akıl taşıyanadır. Aklı olmayana dâvet yoktur. Bilginin kaynağı ve kökü akıldır. Akla nispetle bilgi, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nûr, göze nispetle görme gibidir. Gazâlî, akıl üzerine yazdığı bir başka eserinde ise, "nûr" sözcüğünü akıl anlamında bizzat Kur'an'ın kullandığını söyler, akılla elde edilen ilme rûh, vahiy ve hayat adını verir ve bu tezine şu âyetleri delil olarak getirir:[84] *"Allah yer ile göğün nûrudur. Nûrunun temsîli, sanki bir mişkât."*[85] *"Hem bir adam ölü iken biz onu diriltmişiz ve kendisine bir nûr vermişiz, insanlar içinde onunla yürüyor."*[86] Elbette bütün dünya dillerinde olduğu gibi, Kur'an'ın söyleminde de sembolik bir anlatım türü olan mecâzi ifade tarzı vardır. Bu nedenle yukarıdaki âyetlerde geçen nûr kelimesi "akıl" olarak yorumlanmıştır.[87] Gökleri maddî lambalarla, yeryüzünü de aydınlatıcı elçiler ve ilâhî hükümleriyle donatan; ayrıca her varlığın içine, doğru hedefe iletici "*fıtrî bir yön bulucu*" yerleştiren, bu arada insana bir nûr olarak aklı lütfeden Allah, övgü cihetinden nûrdur. Çünkü eşyanın varlığı bu nûr ile başlar ve bu nûr ile devam eder.[88] Yukarıdaki âyetlerde geçen "nûr", doğru yolu görme rehberi ve melekesidir. Allah bu rehberi ve melekeyi, kullarından insanlara ve cinlere vermiştir. Bu nûr, mâhiyet bilgisinin ve temyiz gücünün kaynağıdır. Buna din ve felsefe ıstılâhında genel olarak akıl adı verilmiştir. Akıl ve nûr adı verilen bu iki kavramın fonk-

siyonları aynı, ama, isimleri farklıdır. Din ıstılâhında, hadis olarak bilinen "*aklı olmayanın dini olmaz*"[89] şeklinde genel bir ilke vardır. Dini olmayanın imanı da yok demektir. Çünkü aklı olmayan böyle bir varlık, inanma kabiliyetini ve sorumluluğunu taşımamaktadır.[90] Bundan dolayı *Gazâlî*, kelam ve felsefe ile ilgili eserlerinde aklın önemi üzerinde çok durur. Ona göre, sadece nakille yetinip akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile körler arasında fark yoktur. Nakil (din) ile bir arada olan akıl, ışık üzerine ışıktır.[91] Gazâlî'nin sözünü ettiği kudsî (bâtınî) akıl, kutsal nûr ile aydınlanmış olan kalbin bir kuvvetidir. Kalb bu kuvvet ile eşyanın hakikatlerini algılar.[92] Gazâlî'nin akıl tanımı ve mâhiyeti konusundaki görüşlerini dört maddede özetlemek mümkündür:

a. İlki, insanların diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan akıldır. Allah, bu aklı, yaratılışla birlikte insanların tabiatına koymuştur. Bu akılla insan, nazarî ilimleri öğrenme yeteneği kazanır. Gazâlî, Hâris el-Muhâsibî'nin, nazarî ilimler kendisiyle anlaşılan ya da Allah'ın kalbe attığı bir nûr şeklinde tanımladığı akıl tariflerine aynen katılır. Diğer taraftan "*akıl, zarûrî ilimlerden ibarettir*" diyen Cüveynî ve Bâkıllânî'nin görüşlerine katılmaz. Gazâlî'ye göre, eğer bu tanımlamalardan yola çıkacak olursak, ilimlerden gaflet eden ya da uyuyan bir kimsenin aklının olmaması gerekir. Halbuki, bu durumda olan kimselerin tabiatında akıl vardır. Geçmişte değindiğimiz gibi, "*akıl, zarûrî bilgilerden ibarettir*" şeklindeki bu tanımlama, Mâverdî'nin de dediği gibi sorunludur. Böyle bir tanımlamanın sınırları belli değil, tamamen genellemeler yapılmıştır. Halbuki bir tanımda, tanımlananın dışında kalan bir şey tanıma dâhil olmadığı gibi, ona ait olan bir şey de dışarıda bırakılmamalıdır. Yani, tanım, efrâdını câmi, ağyârını mâni bir özellik taşımalıdır. Gerek Mâverdî'nin ve gerekse Gazâlî'nin epistemolojik düzeyde mütekaddimîn Eş'arî düşünürlerin yaptıkları bu tanıma getirmiş oldukları eleştiri yerindedir.

b. Diğer taraftan müteahhirîn bir Eş'arî olan Gazâlî, seleflerinin, câiz olanları câiz, muhal olanları muhal ya da mümkün olan şeylerin var olabileceğini ve mümkün olmayan şeylerin olamaya-

caklarını bilmek gibi zarûrî ilim diye tanımladıkları akıl tanımlarına aynen katılır. Bunlar, bir kimsenin, ikinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zarûrî ilimlerdir. Görüldüğü gibi bu akıl tanımlamaları Gazâlî'ye özgü değil, geçmişte yapılan tanımlamaların onun tarafından bir onaylanması şeklindedir.

c. Gazâlî, bedensel ve aklî gelişime paralel olarak tecrübe yoluyla elde edilen ilme de akıl adını verir. Bütün mütekellimlerin "*mükteseb akıl*" adını verdikleri bu akıl üzerinde ileride geniş bir şekilde duracağız.

d. Yine ünlü mütefekkir Gazâlî'ye göre akıl, nazârî ilimlerin kendisiyle kavranıldığı bir özelliktir. İşte bu özelliğin bir dereceye kadar yükselmesidir ki, insan onunla bütün bu işlerin neticesini anlar. Âkıbeti tehlikeli olan geçici lezzetlere dâvet eden arzu ve isteklerini kontrol altına alarak yener. Bu akıl kuvveti kimde bulunursa, nefsanî arzu ve isteklerinin peşine gitmeyip, sonunu düşünerek hareket ettiği için "akıllı" sıfatını alır. Bu da insanı, hayvandan ayıran bir özelliktir. Buna da "*akl-ı müstefâd*" adı verilir.[93]

Gazâlî, aklın bu dört anlamından ilkini asıl,temel, kök anlam, diğerlerini ise, füru', yani yan anlamlar olarak kabul eder. Bir çeşit aklı bu şekilde kategorileştirme, aklın olgunlaşma seyrine paralel olarak gelişerek artan fonksiyonel açıdan adlandırma biçimidir. Gazâlî, aklın asıl ve temel anlamını toprak altında potansiyel, ama âtıl, işletilmemiş, kullanım haline getirilmemiş halde bulunan su tabakasına/kaynağına; aklın diğer yan anlamlarını da kazı ve sondaj çalışmaları sonucu suyun yerüstüne çıkarılarak eylemsel plânda kullanıma hazır hale getirilmesine benzetir.[94] Artık insanlar, bu su ile iş yapabilirler. İşte asıl, fonksiyonel akıldan beklenen de bu sonuncu durumdur.

Gazâlî, fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *el-Mustasfâ* adlı eserinde de aklın anlamları üzerinde durur. Akıl, ma'kûlatı incelemeye yarayan bir garîzadır. Yine onun tanımlamalarına göre akıl, zorunlu bilgilerdir. Bu bilgiler, insanı nazarî bilgileri kavramaya hazırlayan zihnî canlılık ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerdir.

Tecrübenin, bu yönüyle eğitilip olgunlaştırmadığı kişiye akıllı denmez. Gazâlî, oturup kalkmasında, konuşmasında belli bir vakar, heybet bulunan ve ilmini eyleme dönüştüren kimselere akıllı denilebileceğini ileri sürer. Bilen kimseye akıllı sıfatının verilebilmesi için, bilginin eyleme dönüşmesini akıllı olmanın olmazsa olmaz şartı kabul eden Gazâlî, bu yüzden dinden yüz çeviren kimselere "*akıllı kâfir*" denilemeyeceğini savunur. Örneğin, onun bu bakış açısına göre *Haccâc b. Yusuf*'a (ö. 95/714) zeki ve dehâ sahibi denilebilir, ama, asla akıllı denilemez. Müellife göre aynı şekilde inkâra şartlanmış olan bir kimseye, bütün tabiat ve hendesî bilimleri ihata etmiş olsa bile akıllı denmeyip fâdıl, dâhî veya zeki denilebilir.[95]

Kemal Paşazâde (ö. 941/1534) ise bu konuda daha ihtiyatlıdır. Çünkü eğer kâfirler akılsız olmuş olsaydı onlara, küfre şartlanmış olan kimseleri tevhide dâvet eden hitab inmezdi. Diğer yandan Furkan Sûresi'nin 44. âyetinde küfredenler akılsızlıkla suçlanmaktadır. Yaratılışta akıllı olduğu halde, yetişkinlik çağına geldikten sonra müşahedelerini akılla birleştirmeyen insanlara da mecâzî olarak akılsız insan denir: "*Yoksa sen, onların çoğunu söz işitir ya da aklını kullanır mı sanıyorsun? Onlar ancak hayvanlar gibidirler; hayır onlar yol bakımından daha da şaşkın (ve aşağı)dırlar.*"[96] *İbn Kemâl*'e göre bu âyet, Gazâlî'nin dediği gibi kâfirlerde aklın olmadığı anlamına gelmez. Ancak Allah burada kâfirlerin içinde bulunduğu son derece olumsuz durumu anlatmak için mecâzî ifadelere baş vurmuştur. İbn Kemâl gündelik dilden buna örnekler verir. Câhil terimi hiçbir şey bilmeyenler için kullanıldığı gibi, ilmiyle amel etmeyen, ilminin gerektirdiği şekilde davranmayanlar için de kullanılır. Aynı şekilde oğlunu döven bir babaya bir kimse gelerek "o senin oğlun, niçin dövüyorsun!?" demesi de mecâzî anlamda olup babanın cehâletine, yani onun kendi oğlu olduğunu bilmemesine delâlet etmez. Namaz kılmayan birisine "namaz senin üzerine farzdır" dediğimizde, bu ifade o adamın namazın farziyetini bilmediği anlamına gelmez. Sadece hatırlatma babında söylenmiş bir sözdür.[97] Şüphesiz İbn Kemâl'in bu görüşlerini dikkate almakta son derece yarar olmakla birlikte Ga-

zâlî'nin akıl-zekâ ayırımı yapmasını gözardı etmemek gerekir, kanaatindeyim. Çünkü biyolojik zekâ, akıl değil, aklın bir parçasıdır.

Gazâlî, aklı, sûfi/işrâki bir bakış açısıyla "nûr" olarak tanımlamıştır. İnsanda bu nûr, temyiz çağında parlamaya başlar, aklın gelişim süreci kırk yaşına kadar devam eder, artık bu yaşta akıl kemâle erer. Ahkâf Sûresi'nin 15. âyetine istinat edildiğini sandığımız bu görüş, zekânın gelişimi konusunda modern yaklaşımlarla da uyuşmaktadır. Aklı "nûr istiâresi" ile açıklayan müellife göre aklın mahalli, kalbtir.[98] Gazâlî'nin, aklın tanımları konusunda konjektürel bir tavır sergilediği görülmektedir. Örneğin, tasavvufla ilgili eserlerinde keşf ve ilhâm karşısında değersiz gördüğü aklı, usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüş[99], akıl-nakil gibi mes'elelerde aklı, imana irca etmiştir.

Eş'arî kelamcılar kendi içlerinde aklın gerek tarifi ve gerekse mâhiyeti konusunda bütünlükçü bir anlayışı benimsemiş değillerdir. Örneğin, *Fahreddîn er-Râzî* (ö. 606/1210), teklîfin dayanağı olan aklı, vâcibâtın gerekliliğini ve imkansızlıkların imkansızlığını bilmektir, şeklinde tanımlar. Ona göre, eğer akıl, ilimler cinsinden olmazsa, biri diğerinden ayrılabilir. Fakat bu, asla bir şey bilmeyen akıllı kimsenin ya da akıllı olmadığı halde herşeyi bilenin bulunmasının imkansız oluşundan dolayı muhaldir. Sonra bu, hayvanlar ve aklı olmayan delilerde bulunan duyumları bilmek değildir. Öyle ise akıl, küllî/genel nesneleri bilmektir diyen Râzî, Kâdî Abdülcebbâr ve bazı Eş'arî mütekellimlerin "akıl, nazarî ilimdir" tanımlarına karşı çıkar. Çünkü nazarî bilgi, aklî, zihnî bir üretim sonucu oluşur. Eğer akıl, salt nazarî ilimlerden ibaret olsaydı, bir nesneyi kendine şart koşmayı gerektirirdi ki, bu imkansızdır. O halde akıl, küllî apaçık ilimlerden ibaret olur, istenilen de budur. Râzî, Gazâlî'nin de yaptığı gibi, *"akıl, nazarî ilimdir"* görüşünü şu şekilde eleştirir. Çünkü akıl ilimden ayrılabilir. Örneğin, uyuyan kimse vâcibin gerekliliğini ve imkansızlıkların imkansızlığından olan bir şeyi zihninde hazır bulundurmaz. İşte bu durumda akıl, insanın yaratılışında bir içgüdü olduğu ve beş duyu organının sağlamlığı halinde, bu apaçık bilinen ilimle-

rin aklın gereği olduğu anlaşılır.[100] Yani, eğer ilimleri işlevsel akla eşitlersek, uyku hali, insanın bedensel ve zihinsel aktivitelerinin durduğu bir çeşit mecâzî manada ölüm hâlidir. Böyle bir kimsede, şuur işlemediği için ilim de âtıl bir durum kazanacaktır. İşte bunun gibi nasıl ki böyle bir kimse de beş duyu organı yoktur diyemezsek, akıl da yoktur diyemeyiz. Beş duyu organı uyku sebebiyle geçici bir süre işlevini durdurmuşsa, akıl da vardır, o da uyku süresi boyunca işlevini durdurmuştur. Duyu organları sağlığına kavuşunca nasıl ki kendilerine özgü faaliyetleri yerine getirecekse, akıl da bilgi üretebilmesi için sağlıklı olan iç ve dış duyulardan gelen malzemeleri kullanacaktır. Burada önemli olan Fahreddîn Râzî'nin aklı bir tabiat olarak görmesidir.

Eş'arîlerin aklı bir yeti, bir meleke olarak kabul etmemeleri, onların genel düşünce eğilimleriyle uyum halindedir; çünkü onlara göre aklı bir yeti olarak görmek, ona ilmin, özellikle zarûrî ilmin kazanılmasında belli bir rol vermeyi gerektirecektir; halbuki bütün ilimler ve dolayısıyla akıl yaratılmıştır. Onlar insanın nazarî ilimler üzerinde kudreti olduğundan söz ederken bile, onu oldukça sınırlı bir anlamda kullanırlar. Bu ilimler de Allah'ın mutlak kudretinin ürünüdür; insanın sadece onları kazanma ve kendisine mal etme imkânı mevcuttur.[101] Bundan dolayı Eş'arîler, aklı, naklin bir destekleyicisi olarak görürler, asla, ahlâki değerlerin kaynağı olarak görmezler. Hatta akıl, insanın fiilleri için bir değer tespitinde bulunmuş olsa bile, vahiy o konuda konuşturulmadığı sürece çok fazla bir anlam ifade etmez. Kısaca ahlâkî hayatın düzenleyicisi akıl değil, nakildir. Sonraki selefilerden olan *İbn Teymiyye* de Eş'arîlere uygun bir akıl tanımlaması yapar. Ona göre akıl, sonradan olma, değişebilir bir niteliktir (arazdır); varlığında başka bir şeye muhtaçtır, kendi başına var olamaz. Akıl bir fıtrat (garîza), bir ilim ya da ilimle uygulamanın adıdır.[102] Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi İbn Teymiyye, aklı, kendi başına var olan bir cevher olarak görmüyor. Varlığını, nakle bağlıyor. Buradan şu husus ortaya çıkmaktadır ki, akıl, salt, bir araç değil, ilim ya da ilimle meydana getirilen bir görev ve uygulamadır. İnsan bu vazifeyi, öğretim yoluyla kazanır.

Netice olarak kelamcıların çoğu, aklı duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır. Çağımızda aklın herhangi bir duyu müdahalesi olmaksızın idrak etme gücüne sahip bulunan ruhî bir nitelik olduğunun ispatı için rasyonalistler tarafından yürütülen deneye bağlı çalışmalar bunu doğrulayıcı mâhiyettedir. Bir kısım Eş'arîlerle Mu'tezile kelamcıları ise Farabi'nin[103] belirttiği üzere aklı, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı gibi akıl ilkeleriyle, doğruluğunu ispat etmek için akıl yürütmeye gerek duyulmayan aksiyom bilgisi kabul etmişlerdir.[104] Kelamcılara göre akıl tasniflerini verirsek, akıl konusu daha iyi anlaşılacaktır.

[illegible]

II. Akıl Tasnifleri

İşlevsel anlamda hakla bâtılı, iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlı olanı birbirinden ayırmada temyiz gücüne sahip olan, diğer yandan, ancak istidlâl ve nazar ile ulaşılan işlerin gizliliğini bilme diye tanımlanan akıl, kelamcılara göre genel olarak asıl/garîzî ve füru'/müktesep akıl şeklinde ikiye ayrılır.[105] Şimdi de bu akıl çeşitlerini ayrı ayrı görelim:

a. Doğuştan Akıl

Akıl, doğuştan Allah'ın insanın tabiatına koyduğu bir içgüdüdür. O, kullarından bazısını bazısının aklına muttali kılmadığı gibi, insanların bizzat kendilerini de görmekle, hissetmekle, tatmak ve yemek yemekle de akla muttali kılmamıştır. Aksine bütün bu eylemleri akıl yoluyla onlara öğretmiştir. İnsan dünya işlerinde kendisine fayda ve zarar veren şeyleri akılla bilir. Kişinin kendisini, anne ve babasını bilmesi gibi, fıtratın gerektirdiği fiiller de aklın fıtrî olduğunu gösterir. Bu aklın varlığı, kalbdeki ve organlardaki fiillerle bilinir. Hiç kimse, kendini veya bir başkasını fiil-

leri ile göstermeden ben akıl sahibiyim diyemez.[106] *Garîzî akıl*, bütün insanlarda müşterektir. Allah'ın, imtihan edeceği ve sorumluluk yükleyeceği kullarının tabiatına yerleştirdiği bu akıldır ki, işte teklif de bu akıl sahiplerine olacaktır.[107] Allah kullarına bu akıl yönünden; va'd ve vaîd, emir ve nehiy, tavsiye ve teşvikte bulunmuş, hatta peygamberler göndererek, kitaplar indirerek, kevnî âyetlerle tesir ederek ergenlik çağına ulaşmış bütün insanlara hitap etmiştir. Burada aklın huccet oluşunun gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü beyânın kavranabilmesi için Allah'ın ihsânda bulunduğu akla ihtiyaç vardır.[108] Mu'tezile ve Mâtürîdî'lere göre, insanın, nübüvvet olmaksızın Allah'ın varlığını bilmek zorunda olduğu görüşünün dayanağı bu akıldır. İnsanın insanlık tabiatında a priori olarak bulunduğu için garîzî akla, akl-ı matbû' adı da verilmiştir.[109] Allah'ın kemâli cihetiyle içgüdüsel aklın bir gereği olarak, Allah'ı bilme konusunda akıllar farklılaşmaz. Kâfirler ve mü'minler tamamıyla aynı tür akla sahipdirler. Bu manada peygamber ile sıradan insanın aklı arasında fark yoktur.[110] Kelam âlimlerine göre, fıtrî akıl, mücerret ve nazarî akıldır ki, Allah'ı bilme ve tanıma da esas alınmıştır. Nitekim Gazâlî, *"akıl, zorunlu ilimlerdir"* derken nazari aklın kastedildiğini söyler. Ona göre, küçük bir çocuğun câiz olan şeyleri câiz, muhal olan şeyleri muhal kabul etmesi bu akılla ilgilidir. Yine Gazâlî, ikinin birden çok olduğunu câize, bir kimsenin bir anda iki yerde bulunamayacağını muhale örnek olarak getirir.[111] Fıtrî akıl olmadan diğer aklın olması mümkün değildir. Çocuklar aklî yetenekleri kullanamadıkları için dine muhatap değillerdir. İnsanlarda hakiki ve asıl olan tabii akıldır. İnsan ergenlik çağına ulaştığı zaman aklı da olgunlaşmış sayılır ve teklîf buna yapılır. Bu akıl türü, noksanlık kabul etmez. İnsanları, hayvanlardan ayıran bu akıldır. Ne zaman insanda fıtrî akıl tamam olursa, onun akıllı ismini almasına ve noksanlıktan kurtulmasına sebep olur.[112]

İsfehânî, Allah'ın kullarının iki elçisinin olduğunu zikreder. Bunlardan birisi gizli/bâtını, ikincisi ise, açık olan peygamberlerdir. Bâtınî akıl elçisi olmayan, zâhiri elçiyi anlayamaz, derken bâtınî aklı, fıtrî akıl olarak kullanır. Akıl, peygamberin elçiliğinin

sıhhatini test eder. Bundan dolayı Allah, kendisinin vahdaniyetinden ve peygamberlerin nübüvvetinin doğruluğundan şüphe edenleri akla havale etmiştir[113], derken müellif, teklîfe muhatap olan garîzî aklı kasdetmektedir. İşte insanda bulunan bu temyîz kabiliyetine doğuştan getirildiği için fıtrî akıl denmiştir. İnsan bu akıl sayesinde Allah'ın birliğini, estetik anlamda güzel ve çirkinin, ahlâki anlamda husun/iyi ve kubuh/kötü olan şeylerin arasındaki farklılığı kavrar.

Matbû' da denilen bu akıl, insanlarda doğuştan potansiyel bir güç halinde bulunur. İnsan bu akıl sayesinde olaylar arasında neden ve sonuç bağlantıları kurar. Bu akla, *kuvve-i müdrike*, *müfekkire* ve *mümeyyize* gibi isimler de verilir. Bu isimlerin hepsinin ortak adı, insanda algılama, kavrama, düşünme ve iki şeyin arasını birbirinden ayırma gücüdür. Bundan dolayı deneyci ekolün önde gelen temsilcilerinden gerek *Lock*'un, (ö. 1704) insanı hayvanlardan ayıran ve üstün kılan güç[114], gerekse *Descartes*'ın, bizi insan kılan ve hayvanlardan ayıran biricik şey dedikleri akıl, budur. Bütün insanlarda yaratılıştan var olan ve sağduyu olarak da adlandırılan bu akıl, "iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırdetme gücüne sahiptir."[115] Descartes, bir başka eserinde doğuştan getirilen bu akıl hakkında şunları söylemektedir. Hakikatte, insan zihninde tanrı vergisi öyle bir şey vardır ki, faydalı fikirlerin ilk tohumları oraya atılmıştır. Çok zaman kötü bir öğretimle bakımsız ve çorak kılınmasına rağmen, yine kendiliğinden hüdâyinâbit bir şekilde meyvelerini vermektedir.[116] Sağduyu ve akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırdetmek gücünün bütün insanlarda yaratılıştan eşit olduğunu kabul eden Descartes, kanaatlerin değişik olmasını, bazı insanların öteki insanlardan daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerin ayrı ayrı yollardan götürülmesinden ve aynı şeyleri gözden geçirmekten ileri geldiğini ekler. Bu sebeple filozofa göre, iyi düşünceli olmak yetmez, iş, düşünceyi iyi kullanmaktadır. En büyük ruhlar, en yüksek iyilikler kadar en büyük kötülükler de işleyebilirler; sadece pek yavaş yürüyenler de, her zaman doğru yolu güttükçe, koşup da doğru yoldan uzaklaşanlardan daha çok yol alabilirler.[117]

Genel olarak İslam ve Batı filozoflarının ifadesiyle teorik-nazari akıl (akl-ı bi'l-kuvve) ya da *Aristo*'nun pasif akıl[118] dediği doğuştan akıl budur.[119] *Leibniz*'e göre, bir takım hakikatler zincirlemesinden ibaret olan doğru ve selim akıldır. Deneyden gelmeyen bu saf ve katıksız akıl, duyu organlarıyla hiçbir bağımlılığı olmayan hakikatlerle ilgilidir. Fakat, tecrübeden elde ettiği hakikatleri de birbirine bağlama yetkisine sahiptir.[120] Çağdaş bir felsefeci olan *Lalande*'nin (ö. 1807) meleke olarak tanımladığı akl-ı müessis (oluşturucu akıl) de bundan farklı değildir. Müessis akıl da herkeste aynı olan, münasebetleri idrak sayesinde, evrensel ve zorunlu birtakım prensipler kurma yeteneğidir. Akl-ı mükevvin sayesinde insanın düşünce fonksiyonu, araştırma ve inceleme yaparak kavramlar bulur ve ilkeler koyar. Değişik bir ifadeyle oluşturucu akıl, her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarma melekesidir. Aynı zamanda insanı hayvandan ayıran bir özelliktir. Bütün insanlar asıl itibariyle oluşturucu akla sahiptirler.[121]

Felsefecilerin meleke akıl dedikleri bu kavramsallaştırma biçimi *Mâtürîdî*'nin 'akl-ı nazarî'ye yüklediği anlamı çağrıştırmaktadır. Mâtürîdî, bilginin kaynaklarını ele alırken, aklın bilgi üretme gücünü, analiz ve sentez yapma yeteneğini "*akl-ı nazarî*" ifadesiyle kavramsallaştırarak dile getirmektedir.[122] Mâtürîdî'nin akıl yerine nazar terimini tercih etmesi bir tesadüf değildir. Çünkü ona göre önemli olan, bir insanda sadece aklın bulunması değil, mevcut aklın kullanılması ve ondan faydalanılmasıdır. Mâtürîdî, aklı değil de nazarı, bilgi kaynağı olarak gösterirken, aklın bir şey bilebilmek için mutlaka nazar ve tefekküre başvurması gerektiğini, nazar ve aklın birbirinin ayrılmaz birer parçası olduğunu nazarın zaten aklı da içine aldığını düşünmüş ve bilginin meydana gelebilmesi için nazarın gerekliliğini ve önemini göz önünde bulundurmuştur.[123]

Bir tür fıtrî akıl, hudutsuz, derecesiz, şartsız olanı, yani namütenâhiyi yahut *Mutlak Olan*'ı kavrama melekesidir. Kişiden kişiye bağlı değildir. Bizim dışımızda mıdır? Hayır, ama bütün insanlar-

da aynıdır ve kimsenin malı değildir.[124] Bu akıl, doğrudan doğruya yaratılışta yerleşmiş ve sırf Allah vergisi olan bir melekedir. Buna kudsî kuvvet ya da tabiî akıl da denilir; esas itibariyle gayretin, çalışıp kazanmanın hiçbir hükmü yoktur. Herkesin bu çeşit akıldan az-çok nasibi vardır. Bu olmayınca öbür akl-ı mesmû'un hiçbir değer hükmü yoktur. Bunun, sınırlanması mümkün olmayan birçok mertebeleri vardır ki, basit bir zekadan peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar gider. En yüksek mertebesine "*akl-ı evvel*", yani, ilk akıl denilir. Başlangıçtan sonucu, sonuçtan başlangıcı; önceden sonrayı, sonradan önceyi tam bir bilgi ile gören bu ilk akıl, Allah'ın kelamı ve Hz. Muhammed'in nûrudur.[125] Nitekim Hadis-i Şerif'te: "*Allah'ın yarattığı şeylerin ilki, benim nûrumdur, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır*"[126] buyrulmuştur.

Akılların derecelerindeki değişiklik, eksiklerinden ileri gelir. Yoksa esas itibariyle akıllar için yol birdir. O da doğru yoldur. Bizim, sebeplerin başlaması, çelişkilerin başlaması gibi hakkı anlamaya vesile olan asıl sebepler hakkındaki apaçık kavrayışlarımız, ilk aklın anlayış mahiyetini gösteren birer hissemizdir. Biz bu sayede her çeşit bilgiyi böyle açık bir şekilde idrak eden ilk aklın, hiçbir kayda bağlı olmayan kutsal kuvvetin mükemmelliğini isbata bir delil buluyoruz. Bizim şahsımıza göre değişen ve pek az olan tahmin gücümüzle ilk akılla böyle bir bağlantımız ve bu sayede hakka ulaşmamız vardır.[127] Allah vergisi olan işitilmiş akıl, çalışma ile kazanılmış olmadığı için, bunda çalışma ve insan iradesi sebep değilse de, Allah'ın lütfu ile sahip olduğumuz hissemiz ölçüsünde düşünme eylemiyle yaratıcı kudretin varlığını ve sıfatlarını algılayabiliriz. Daha önceki bölümlerde de üzerinde durduğumuz gibi Kur'an'da birçok yerde fonksiyonel anlamda aklın ve aklı kullanmanın gereği üzerinde durulmuştur. Sadece duyu organlarıyla müşâhede edilen olayların gerçek manası, ancak müşâhedenin akıl ile birleştirilmesiyle anlaşılabilir. Bunun içindir ki, Allah'ın varlığına delâlet eden binlerce hâdiseye şâhit olan birçok insan, müşâhedelerini akıl ile birleştiremediğinden, bu hâdiselerle kendisine verilmek istenen mesajı anlayamamış, böylece pey-

gamberlerin gösterdikleri mu'cizelere doğuştan akılla değil de sadece hislerle cevap vermiş ve neticede inkâr yolunu tutmuşlardır. Oysa Allah, insanın çevresini kuşatan ve kendi benliğinde olup bitenlere dikkatlerini duyu organlarına sunarken hem kalp ve hem de beynin birlikte çalıştırılmasını emretmiş, aklını iyi kullanan bir topluluk için herbir maddî ve manevî göstergelerde Allah'ın birliğine delâlet eden işaretler olduğunu zikretmiştir.[128] Amaç, insanın beynini ve aklını birlikte kullanarak hem sözlü ve hem de sözsüz âyetlerin anlamlarını kavramasına yardımcı olmaktır. Tam anlamıyla ma'rifet, Allah tarafından indirilen kitabın sözlü âyetlerinden, yaratılış kitabının fiilî âyetlerini okuyup anlamak ve böylece yüce yaratıcıyı taktir etmektir. İnsan dış dünya ile zihin arasında bir korelasyon kurduğu zaman böyle bir sonuca ulaşır.

Bilindiği gibi İslam düşünce tarihinde aklî düşüncenin gelişimine en büyük katkıyı Mu'tezile kelamı yapmıştır. Mu'tezile ekolünün düşünsel mirasında bilgi, akıl ve sorumluluk yüklenme üçgeni arasında kuvvetli bir bağ vardır. Allah her insanı, garîzî akılla dünyaya getirir. Bu sebeple *"bilgiler, doğuştandır"* denebilir. Aklı olmayanların durumu bundan istisnâdır. Çünkü akıl sağlığının doğuştan bozuk olmasının insana yönelik müdâhaleler bağlamında katkıları sözkonusudur. Düşünme, anlama, idrâk etme, karar verme ve tedbir alma yetenekleri olmayan kimseler, dinî açıdan sorumlu değildir. İslam'da kişinin yaptığından sorumlu tutulması, akıl sağlığının yerinde olmasına bağlıdır. XX. yüzyılın başlarında zooloji/hayvanbilim ve insan psikolojisi alanında yapılan deney ve gözleme dayalı bilimsel çalışmaların sonuçlarına göre, insan ve hayvan davranışları ve algısı üzerinde yapılan araştırmalar bu canlıların belli uyaranlara karşı doğuştan ya da yaratılıştan içgüdüsel tepkilerle dünyaya geldiklerini göstermektedir. İnsan ve hayvan yavruları doğar doğmaz karınlarını doyurma ve ihtiyaçlarını hissettirme konularında tepkilerini içgüdüsel olarak nasıl verecekleri konusunda programlanmışlardır. Diğer bir deyişle canlılar, kendileri için önemli olan bazı uyaranları seçmek, onları belli şekillerde yorumlamak ve bunlara uygun şekilde tep-

ki vermek için ayarlanmışlardır. Örneğin, yeni doğan bebek emme tepkisini nasıl göstereceğini bilmektedir.[129]

Gazâlî'ye göre garîzî akıl, sabahın doğan güneşi gibidir. Onun parlama zamanı ergenlik çağıdır. el-Âkıl, çocuğun aklını kullanabilme yeteneğini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Birisi hatasını anlayıp kabullendiğinde de aynı ifade kullanılır.[130] Bir hukuk terimi olarak âkil, iyi ile kötüyü, kâr ile zararı ayırt etmeye yarayan zihnî melekeler açısından yeterli kimseyi ifade eder. Hukukçular Hz. Peygamber'in: *"Yedi yaşına girdikleri zaman çocuklarınıza namazı emredin"*[131] hadisine ve tecrübelere dayanarak yedi yaşını temyiz gücüne sahip olmanın başlangıcı kabul ederler. Şu halde âkil olma yedi yaşında başlamakta, bulûğla gelişmekte ve rüşdle en olgun şeklini almaktadır.[132] Mütekellimlerin ortak görüşüne göre, bulûğ, aklın tekâmül etmesidir. İnsanın çocukluktan kurtulup yetişkinliğe adım attığı bülûğ çağı, kişinin ya sağlıklı akıl ile birlikte ihtilam olması ya da onbeş (ve onyedi) yaşına ulaşmasıyla bilinir.[133] Bu özellikleri taşıyan bir kimse Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre, İslam dâveti kendilerine ister ulaşsın, isterse ulaşmasın, nazari aklın bir gereği olarak Allah'ın birliğini, sıfatlarını, adâlet ve hikmetini bilmek zorundadır. Çünkü bu bilgiler insan aklında doğuştan tümel olarak yaratılmıştır. Eş'arîler ise, kişiye bir peygamber veya dâvetçi ulaşmadıkça Allah'ı bilip bilmemekten dolayı sorumluluğun olmadığı görüşündedirler.[134]

Mu'tezile gerçek bülûğun bedenin olgunlaşması değil, aklın olgunlaşması olduğunu savunur. İnsan, bedenin olgunlaşmasından önce de sonra da bülûğa ulaşabilir veya hiç ulaşamaya da bilir. Çocuk yaşta da olsa aklı olgunlaşan (kemâlü'l-akl) herkese, din gelmeden önce, şer'î hükümler ve nübüvvet konusunda bilgisizlik bir mazeret sayılır, ama Allah'ı bilmek bir mazeret değil, farzdır. Eğer herhangi bir kimse, bedenin gelişiminden önce aklı geliştiği halde bu bilgileri öğrenmeden ölürse kâfir olarak ölmüş olur ve ebedi olarak cehenneme girer.[135] Elbette bu görüş, homojen olarak Mu'tezile aydınlarının ortak bir görüşü değildir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre, çocuğun aklı ne zaman olgunluğa erişir? çevresinde tartışmalar yapılmıştır. Örneğin *Ebu'l-Huzeyl,*

çocuğun aklının olgunlaşmaya başlamasının ikinci anında; *Bişr b. el-Mu'temir* (ö. 210/855), üçüncü anında bu bilgileri öğrenebileceğini savunur. İkinci zaman dilimi, fikir ve i'tibar halidir.[136] Uzun bir mühlet dönemi tanınan bu sürenin üçüncü anında erişkinliğe adım atan kimselere aklını kullanmada hoşgörülü davranmanın gerekliliği anlatılmak istenmektedir. Tanınan bu süreler bittikten sonra, -velev ki bu kimseler, ergenlik çağına ulaşmasalar bile- Mu'tezile âlimlerine göre, akıl yürütme konusunda ihmalkâr davrandıklarından dolayı kâfir olarak ölürler ve cehennem azabını da hak etmiş olurlar.[137] Mu'tezile bilginlerinin bu görüşü, Kur'an'ın rûhuyla çelişmektedir. Halbuki ilahî rahmetin daha geniş olduğunu Kur'an söylemektedir: *"Biz insana, anne ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye etmişizdir; zira annesi, onu, karnında, zorluğa uğrayarak taşımış; onu güçlükle doğurmuştur. Taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay sürer. Sonunda* ergenlik çağına erince ve kırk yaşına *varınca: Rabbim! Bana, anne ve babama verdiğin nimete şükretmemi ve benim hoşnut olacağın yararlı bir işi yapmamı sağla; bana verdiğin gibi soyuma da salâh ver; doğrusu Sana yöneldim, ben kendini Sana verenlerdenim, demesi gerekir."*[138] Bu âyette ergenlik çağı ile kırk yaşın birlikte geçmesi anlamlıdır. Sanki âyette bazı kimselerin mütekâmil manada kırk yaşında '*temyiz*' gücünün en üst sınırını kazanabileceğine bir telmih vardır. Âkil, büluğ ve reşîd kavramları arasında anlam bakımından farklar düşünülürse, 40 yaş ifadesi fıkıhcıların 'reşîd'lik dedikleri en üst sınırdır.[139]

Ehl-i sünnet âlimleri gibi, bir Mu'tezili düşünür olan *Kâdî Abdülcebbâr* da Allah'ın çocuklara azap etmesini zulum ve çirkin bir eylem olarak nitelendirerek reddeder. Dolayısıyla, zulüm ve kubuh eylemlerin sahibinin Allah değil, insanlar olduğu gerekçesiyle, çocuklar hakkında seleflerinin ileri sürdükleri görüşleri kabul etmez.[140]

Allah'ı ve ahlâkî değerleri bilmenin nesnel olarak aklî olduğunu savunan ve kendilerine *"ashâbü'l-mühle"* lakabı verilen *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf* ve *Bişr b. Mu'temir*'in bilgi-akıl konusundaki görüşleri, bize, Batı felsefesi tarihinde *"bilgilerimiz zorunludur"* di-

yen ve insan bilgisinin kaynağı olarak aklı gösteren, bilgiler doğuştandır, akıl bilginin taşıyıcısı değil, yapıcısıdır gibi anlayışları dillendiren *Descartes*, *Leibnize*, *Spinoza* ve *Kant* gibi filozofların savunduğu rasyonalist felsefi anlayışa çok yakın durmaktadır.

Netice olarak, garîzî akıl, bütün insanlara verilmiş bir bilgi kaynağıdır. Bu aklın; bilgi ortaya koyması, duyulardan aldığı malzemeleri bilgiye çevirmesi, bir de anlama ve yorumlama aktivitesi açısından üç görevi vardır. İşte Allah insanlara bu aklı genel ve evrensel bir hidâyet kaynağı olarak vermiştir. Buna '*amme akıl*' da denilir. Bu akıl çeşidi, bütün insan cinsine şâmil olan hidâyettir ki, akıl, zekâ ve zaruri bilgiler gibi her mükellefte bulunur.[141] Bu akıl türüne yazılı olmayan tabiî vahiy de denilir.[142] Selim bir tabiî vahiy, yaratılışın hikmetini kavrayacak ve sözlü vahyi kapasitesi ve imkanı dahilinde anlayabilecek bir özelliğe sahiptir.

b. Kazanılmış Akıl

Mütekellimlere göre bu akıl çeşidi, garîzî ve fıtrî aklın işletilmesiyle kazanılan akıl melekesi olup, deney, muhâkeme, akıl yürütme, düşünme ve öğrenme yoluyla elde edilir. Teorik ve pratik tahsil, bu gayeye ermek içindir. Aklın bu türüne, akl-ı mesmû' (işitilmiş akıl) , akl-ı müstefâd, akl-ı amelî, akl-ı mükteseb ve akl-ı tecrübî gibi isimler verilir. Akl-ı mükteseb, tabiî aklın neticesi olup, ilmin sonu, siyasetin sıhhati, fikrin isabeti ve mahiyetlerinin tamamıdır. Bu akıl, ihmale gelmez, ihmal edilirse noksanlaşır, kazandıkça ve kullanıldığı sürece gelişir, belli bir sınırı yoktur. Aklî içtihadın doğruluğuna götüren, akıl yürütme gücüne insanı muktedir kılan kesbî akıldır. Bu aklın, garîzî akıldan soyutlanması mümkün değildir ama, garîzî aklın müktesep akıldan soyutlanması mümkündür. Çünkü garîzî akıl, asıl olup, kendi zatıyla kâim olması sahihtir. Kazanılmış akıl ise fer' olup, asıl olmaksızın kendi başına kâim olması muhaldir.[143] Demek ki, fıtrî akıl ile müktesep akıl birbiriyle zorunlu bir ilişki halinde bulunmaktadır. Birincisi ikincisi için kaynak ve zemin oluştururken, ikincisi, yani, tecrübî akıl, fıtrî aklı daha da geliştirir ve onun iş-

levselliğine katkıda bulunur. O halde, müktesep akıl, artma ve eksilme kabul eder. Nitekim şu mısralarda bu gerçek çok iyi dile getirilmiştir:

"Akıl iki türlüdür: akl-ı matbû' ve akl-ı mesmû'
Olmazsa akl-ı matbû', fayda vermez akl-ı mesmû'
Tıpkı, gözün ışığı (görme yeteneği) olmadığında
Güneşin ışığının hiçbir fayda vermemesi gibi.[144]

İnsanların akıllı olup olmadığı fiilleriyle anlaşılır. Zira suskunluk bilgisizliği örter, akıl ise, kişiyi konuşturur ve bunun neticesi olarak davranışta bulunmaya sevkeder. Bu nedenle aklın, fiillere yansıması esastır. İnsan aklıyla dünyada faydasına ve zararına olan şeyleri bilir. Bütün bunlar garîzî aklın bir neticesidir. *Gazâlî*'nin de dediği gibi, fıtrî aklın parlama zamanı ergenlik çağıdır. Bu akıl kırkına varıncaya kadar durmadan artar ve olgunlaşır. Gazâlî bu artışı sabah güneşine benzetir. İlk önce gayet hafiftir, sonra güneşin ışınları gittikçe daha da olgunlaşır ve çoğalır. İşte aklın durumu da buna benzer.[145] Bu akıl fonksiyonel hale geldiği zaman, artık fiil haline gelmiş, işlevsel bir boyut kazanmıştır. Sürekli gelişmeye açıktır. Dolayısıyla insanlar *"tecrübeye dayalı akıl"* konusunda eşit düzeyde değillerdir. Bir kişinin Allah'tan korkması, O'nun zâtına söylediklerine, va'd ve vaîdine yakinî olarak inanması ve Allah'ın dinini güzel görmesi, aklının ışığının olgunluğa ermiş olmasını gösterir.[146]

Hz. Ali, akıl iki çeşittir; birisi tabiî, diğeri duyulmuş (mesmû') olandır. Tabiattan olan bulunmadıkça, duyulmuş olan fayda vermez. Gözün ışığı engellenmişken, güneşin ışığının fayda vermediği gibi, diyor.[147] Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, mesmû aklın karşılığı, müktesep akıldır. Müktesep akıl, fıtrî akıldan ayrılmaz. Ama, fıtrî akıl, müktesep akıldan ayrılır. Bu anlamda akıl, Kur'an'ın belirttiği akıldır: *"Biz, bu misâlleri insanlar için veriyoruz. Onları ancak bilginler anlayabilir.(ya'kıluhâ)"*[148] Allah'ın kafirleri akılsızlıkla nitelendirip zemmettiği her yerde geçen akıl, duyularak elde edilen (akl-ı mesmû') akıldır. İnsanların doğuştan getirdikleri tabiatlarında bulunan tabiî (metbû') akıl değildir.[149] Bu akıl, zaten herkeste müşterek olarak bulunmaktadır.

Müktesep aklın önünde en büyük engel, körü körüne taklitçiliktir. Kur'an'da, araştırma, metodik kuşku ve eleştirel akıl gibi, bilginin hakikatine ulaştıracak araçları terkederek, atalarını taklit eden kimseler kınanır.[150] *Muhâsibî*'ye göre, müktesep akla adım atmayan ve garîzî akıl düzeyinde kalan kimseler el-Furkân Sûresi'nin 44. âyetinde ifade edildiği gibi, hayvanlar gibidirler. Çünkü böyle kimseler, garîzî aklın bir gereği olarak bu aklı dünya işlerinde kullanırlar da, Allah ve âhiret gibi metafizik konularda kullanmazlar.[151] Kur'an böylelerinin durumunu şu şekilde tasvir eder: *"Onlar dünya hayatının yalnız görünen yüzünü tanırlar, ebedî ve nihaî olandan ise tamamen habersizdirler."*[152]

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi filozof *Lalande*, aklı, oluşturucu ve oluşturulmuş akıl şeklinde ikiye ayırmıştı. İşte bu ayrımlardan ikincisi olan akl-ı mükevven, çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bunlar, değişmezmiş gibi görünmelerine karşın çağlar içerisinde farklılaşmalar arz ederler. Oluşturulmuş ve belli ölçülerde de olsun değişebilir olan akıl, belli bir tarih diliminde varolan akıldır. Bu akıldan tekil kipiyle söz ettiğimizde şunu anlamamız gerekir ki o, bizim zamanımızda ve bizim uygarlığımızda temel alınan akıldır. Diğer bir ifadeyle o, herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen tarihsel bir olgudur.[153] *Lalande*'nin de vurguladığı gibi müktesep ya da onun ifadesiyle oluşturulmuş akıl, çağlara ve kişilerin deney, tecrübe ve bilgi birikimlerine göre değişebilen ama sonunda *"akıl için yol birdir"* kavlince, kusursuz bir aklın yordamıyla sonunda birliğe yönelecek olan ilkeler ve normlara dayanır. Zihnimizin faal, kişisel yaratıcı yönü bir alışkanlıklar bütünü olan akl-ı mükevven ile ortaya çıkar. Medeniyetleri inşâ eden kurucu akıl da budur. Bu akıl sayesinde insan düşünce ve bilim üretir, sonra ürettiği bu teorileri teknolojiye dönüştürebilir. Müktesep akıl hiç şüphesiz Allah'a göre sınırlı, evrene göre sınırsızdır. Herkesin kendi bilgisine göre aklın sınırı değişebilir, rölatiftir. Tecrübî akıl olmuş-bitmiş değildir. Bilgi ve tecrübe arttıkça ve geliştikçe o da artar ve gelişir.

Kazanılmış akıl, bir çeşit, "bilginin oluşumunu deney ve duyulara" bağlayan felsefecilerin görüşleriyle de uyuşmaktadır. Çünkü kazanılmış akıl, belli bir süreçten sonra tefekkür, muhakeme ve çeşitli deneyim yollarıyla oluşmaktadır. Gazâlî, mükteseb aklı bir benzetme ile anlatır. O, bir toplumun yaşlısını, bir ümmetin peygamberine benzetir. Bunun sebebi, yaşlı kişinin servet ve taraftarının çok olmasından değil, aklın bir meyvesi olan hayat tecrübesinin çokluğundandır.[154]

Oluşturucu akıl ile oluşturulmuş akıl arasında sıkı bir irtibat ve giriş-çıkışlar vardır. Bu nedenle ikisi arasındaki etkileme ve karşılıklı etkileşim ilişkisini gözden kaçırmamamız gerekir. Oluşturulmuş akıl aktif ve oluşturucu aklın inşâ ettiği kural ve ilkelerden başka bir şey değildir. Oluşturulmuş akıl, bir bilgi sisteminden ibarettir. Oluşturucu akıl sahipleri bu oluşturulmuş akıl vasıtasıyla ait oldukları kültürü tesis ederler.[155] O halde oluşturulmuş aklın değişimi, mevcut bilgi sistemlerinin değişimiyle orantılıdır. Eğer bu noktada değişim kaçınılmaz olduğu halde, yerinde sayma ya da donukluk (cumûd) başlamışsa, tarihsel bağlamda oluşturulmuş akıl, aktif halden âtıl hale dönüşebilir. Yapılması gereken varolan geleneksel bilgi sistemini veya akıl anlayışını meşrûlaştırmak değil, tarihi birikimi yeniden eleştirel bir akıl yol ve yordamıyla ele alıp içe dönük bir kritiğe tabi tutmaktır.

Diğer yandan *"müktesep akıl"*, *"bilgilerimiz kesbîdir"* diyen ve bilginin kaynağını deneye dayandıran *J. Lock* ve *G. Berkeley* (ö. 1753) ve *D. Hume* (ö. 1776) gibi filozofların geliştirdiği tecrübî felsefeye çok yakın duruyor. Zira, deneyciler, yaratılıştan gelen a priori olarak düşünce ve inançların varolduğunu belirten anlayışa karşı çıkmışlardır. İslam kelam tarihinde çocuklarda olgunluk çağını bedenin gelişimi açısından değil, aklın olgunlaşması açısından ele alan *Ca'fer b. Mübeşşir* (ö. 234/848), *Ca'fer b. Harb* (ö. 236/851) ve *Ka'bi* (ö. 319/931 gibi düşünürlerle Batılı filozoflar arasında düşünce paralelliklerinin yaşanması, "aklın yolu birdir" görüşünün bir kesişmesinden ibaret olarak görülmelidir. Müktesep akıl ile kesbî bilgi birbirleriyle iç içe girmiş haldedirler. Aklın olgunlaşması, bilginin gelişimini; bilginin artması, aklın artması-

nı beraberinde getirir.

Öz olarak ifade etmek gerekirse, aklın bulunması sebebiyle kuldan mükellefiyetin kaldırılmış olduğu yerlerde fıtrî, matbû' akla; ama, inkara şartlanmış olan kimselerin akılsız olmakla kınanıp suçlandıkları yerlerde de kesbî, mesmû' , tecrübî akla işaret edilmiştir. Müktesep akıl, garîzî aklın gelişmiş halidir.

Bazı kelam âlimleri felsefecilerde olduğu gibi aklı, idrâk ve davranış ilişkisi bağlamında iki kısma ayırmışlardır. *a. Nazarî/Kuramsal Akıl.* Davranışla ilişkisi bulunmayan; tümel işleri ve soyut manaları idrâk kuvvetidir. *b. Amelî/Pratik Akıl.* Davranışla ilişkisi bulunan, düşünme ve tefekkür yoluyla tikel konularda tasarrufta bulunma gücüdür. Amelî akıl denilen nefsin bu gücü, riyâzat, mücâhede ve şehvetleri terketmek sûretiyle devamla kuvvetlenir ve artar.[156] Davranışları belirleyip iyi edimlere yöneltir. Kur'an, fonksiyonel anlamda aklı kullanma üzerinde dururken bu amelî aklı kasdetmektedir.

Bir Mâtürîdî mütekellimi olan *Beyâzîzâde,* felsefecilerin feyiz nazariyesine dayalı akıl tasniflerini delilsiz ve dayanaksız olduğu iddiasıyla kabul etmez. Müellifin kabul etmediği akıl çeşitleri şunlardır: Ruhun bilme kapasitesine sahip olmasına rağmen nefsin bilgiden boş olma hali olan *heyûlânî akıl*; temyiz noktasına ulaşmış kimsenin nefsinde zaruri şeyler arz olunduğunda bunları doğrulayıcı bir hal görülen *meleke halindeki akıldır.* Bu akıl, teklîfin dayanağıdır. Nefsin makul şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hale getirmesidir ki, buna da *bilfiil akıl* adı verilir. Bu safhada ruhun yalnızca nesneleri kavramaya niyetli olduğu farzedilir. Zihinde hazır olan nazariyata da *müstefâd akıl* denilir. Mütekellim *Beyâzîzâde,* aklı, insanda potansiyel olarak bulunan bir istidat, yani garîzî akıl ve bu aklın Allah'ın yaratıcı faaliyetiyle azar azar olgunluğa ulaşmasıyla gelişen müstefâd (kazanılmış) akıl olarak iki bölümde değerlendirir.[157] Dolayısıyla ona göre akıl, garîzî ve müstefâd olmak üzere iki çeşittir. Bu akıl çeşitleri dışında, müellife göre felsefecilerin akıl tasnifleri anlamsızdır.

Akıl, bir idrâk gücüdür. Yunan felsefesi İslam âlemine girmeden önce, İslam düşünce alanında bir akıl probleminden söz et-

mek mümkün değildi. İslamî anlayışta akıl, Kur'an'ın nâzil olduğu dilde ne anlama geliyorsa o idi. Akıl, teklîfin dayanağı olarak kabul görüyordu. Örneğin, bir çocuğun dinî açıdan yükümlü olma yaşı da akıllı olma ve ergenlik çağına ulaşma zamanıdır. Bu yaşa ulaşmayan çocuklar ve akıl nimetinden mahrum olan deli ve budalalar, dinin hükümlerinden sorumlu değillerdir. Zaten Kur'an, ta'akkul, tezekkür ve tefekkür kelimeleriyle fonksiyonel akla teşvik ediyordu. Akıl bu anlamda üç çeşit faaliyet yapar. Parçadan parçaya varmak şeklinde, *kıyas*; parçadan bütüne varmak şeklinde, *tümevarım* ve bütünden parçaya varmak şeklinde *tümdengelim*. Bu yollardan herhangi birinde veya hepsinde yürüyen akıl, neticeye varmada, gerek tefekkür yolu gibi tedrîci ve gerkse hads gibi sür'atli bir yöntem izler. Bu sebeple, müslümanların hayatında aklî kanunlar üzerinde yükselen bir takım ilimler doğmuştur. Bunun en büyük örneği, Kelam ve Usûl-i Fıkıh gibi ilimlerde nazarî aklın ve kıyasın kullanılmasıdır. Gerek nazarî akıl ve gerekse kıyas, aklın işlevsel yani, amelî boyut açısından adlandırılmasından başka bir şey değildir. *Beyâzîzâde* her ne kadar felsefecilerin akıl tasniflerini köksüz bularak reddetmiş olsa da bu kadim akıl anlayışı, kendisi de dâhil, gerek mütekellimleri ve gerekse İslam felsefecilerini derinden etkilemiştir.

İlk defa Aristo *"De Anima"* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak suje-obje ilişkisini irdelerken aklı, pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırarak her birinin mâhiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklamıştır: *Pasif akıl* (el-aklü'l-münfail), henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levha gibidir. Bu akıl bir güç ve istidattır. Varlığın bütün sûretlerini, maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Şu halde pasif akıl, gayri maddî olmasına rağmen şekil alır, bedene bağlı ve fânidir. *Aktif akıl* (el-aklü'l-fa'âl) ise kavranabilirlerin (el-ma'kûlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu

akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne, yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz birşeyi bilemeyiz.[158] Şüphesiz Aristo'nun yaptığı bu akıl tasnifi Ortaçağ Müslüman felsefecileri ve mütekellimleri derinden etkilemiştir. Müslüman düşünürler, salt Aristo'nun akıl konusundaki görüşlerini iktibas etmekle kalmamışlar, onu, daha da geliştirerek ileri bir merhaleye taşımışlardır. Diğer yandan, Müslüman düşünürlerin Aristo'nun "*faal akıl*" konusundaki yorumuna ihtiyatla yaklaşmaları yerindedir. Çünkü bu akıl anlayışının insan zihninde açıklığa kavuşturulması için bazı soruları sormaya ihtiyaç vardır. Örneğin, faal akıl, insandan ayrı mıdır yoksa insan bedenine bitişik midir? Eğer insanla sürekli ilişki halinde ise bu ilişkinin çeşidi nedir? Bu sorulardan da öte, Aristo'da faal akıl anlayışı, maddeden ayrılan soyut suretler olup ölümsüz ve ebedîdir. O, eşyayı yaratan akıldır.[159] Bu ifadelerden ontolojik bakımdan faal akılla Tanrı arasında bir farkın olmadığı ortaya çıkıyor. Özetle faal akıl, sanki, Tanrı'nın kendisidir.[160] Bundan dolayı Müslüman düşünür *Farabi*, *Aristo*'nun faal akla ölümsüz ve ebedî gibi anlamlar yüklemesine karşı çıkmış, sonlu ve sınırlı olan faal aklın ebedî ve kadim olan Tanrı olamayacağını kanıtlamaya çalışmıştır.[161]

İslam felsefesinin kurucuları sayılan *Farabi* ve *İbn Sina* gibi müslüman filozoflar kâinatın yaratılışını akıllar (veya feyz ve sudur) nazariyesi ile izah ederler. Buna göre varlığı zorunlu olan "İlk"in, Allah kendi zâtını akletmesinden "ilk akıl" sudur etmiştir. Bu filozoflara göre birinci akıl bir nevi melek olup madde ve cisim olmaktan münezzehtir, ikinci varlık sayılır. İkinci varlığın "İlk"i akletmesinden "ikinci akıl", ondan da "üçüncü akıl" sudur edip, akıllar, başka bir deyişle melekler zinciri devam eder. Nihayet on akıl meydana gelir. İkinci akıldan itibaren her bir aklın yanında bir de felek oluşur. Böylece on akıl, dokuz felek vücut bulur. Onuncu aklın adı *"faal akıl"*dır ki, Cebrâîl'e tekâbül eder. Gerek bu akıllar, gerek felekler semavî ve ulvî varlıklardır. Madde dünyası bunlardan sonra başlar.[162] Kelamcılar da faal akla melek ya da tanrısal bir anlam yüklenmesine karşı çıkmışlardır. Çünkü

onlara göre hiçbir yerde mekân tutmayan ve kendiliğinden kâim olan varlık bir tektir ve o da Allah'tır. Kelamcıların çoğunluğuna göre melekler yer işgal eden latîf cisimlerdir. Bunun doğruluğu burhan yoluyla öğrenilir.[163]

Mütekellimlerin kastettiği garîzî aklın anlamı, fıtrat yoluyla doğuştan nefiste hâsıl olan tasavvur ve tasdiklerdir. Bilgi ise nefiste sonradan kazanma yoluyla meydana gelir. Felsefeciler kesbî bilgi yoluyla elde edilen tasavvur ve tasdiklerle, doğuştan hâsıl olan tasavvur ve tasdikler arasında ayrım yapmışlar, birinciye akıl, ikinciye ilim demişlerdir. Bu salt terminolojik ayrımdır. Kelamcıların aklı tarif ettikleri anlam da budur. Zira daha önce de geçtiği gibi *Bâkıllânî*, aklı, "müstahil olan şeylerin müstahil oluşunu, câiz olan şeylerin câiz oluşunu zorunlu olarak bilmedir" şeklinde tanımlıyordu. Buna örnek olarak da, bir şeyin kadim ve hâdis olmasının veya bir şahsın iki yerde bulunmasının müstahil oluşunu bilmeği gösteriyordu.[164] Bu akıl tanımı, Aristo'nun münfail akıl dediği, hakikati kavramada soyut bir yetenek olan ve insanda kuvve halinde bulunan her an bilfiil hale dönüşebilme imkanına sahip olan akıldır. Kelamcıların müktesep akıl dedikleri üretken, fonksiyonel akıl ise, Aristo ve şârihlerinde bilfiil aklın ya da müstefâd aklın bir başka terminoloji ile ifadesidir. O, düşünen akıldır. Kuvveden fiile intikal eder. Aklî mana ve sûretlerle birleştikten sonraki akıldır.[165] Bir başka ifade ile, Aristo'nun aktif aklı, kelamcıların mesmû' yani, müktesep akıl dedikleri aklın karşılığıdır.

Aklın Allah'ın yarattığı ilk şey olduğuna dair haberlere sık sık vurgu yapan tasavvuf geleneği, onun hem yaratılmış meleğe özgü olduğunu, hem de yaratılmamış, yani ilahi bir yön taşıyan ruhtan farklı olmadığını; bir anlamda aklın, ruhun bilincine, ruhun da aklın hayatına benzediğini söyler.[166] Bu bakış açısına göre akıl, ruhta bir kuvvettir. Ruh, arındıkça, akıl da kuvvetlenir. Aklın bu kuvveti sayesinde ilimler ve kavramalar elde edilir. Aklın biri Allah'a, bir diğeri de dünyaya dönük olmak üzere, iki vechesi vardır. Biraz sonra bunlardan bahsedeceğiz. Aklın bu iki vechesi, Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanmaktadır: *"Allah'ın yarattığı ilk*

şey akıldır. Allah onu yaratınca "dön (bana)" dedi, o da döndü. Sonra da ona "geri dön" buyurdu, o da geri arkasına döndü. Sonra Cenâb-ı Hak, "ızzet ve celâlime andolsun ki, senden daha şerefli bir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm, seninle mükâfatlandırır, seninle cezalandırırım" buyurdu.[167] Özellikle tasavvuf geleneğinde çokça zikredilen bu haberlerden çıkarılacak sonuç ise, aklın, kozmik bir araç olduğu sürece yaratılmış olma karakteri taşıdığı; öte yandan ise, vâsıl olduğu ya da eşya ve fenomenlerden süzerek elde ettiği bilginin, özü bakımından ilâhi olduğu hususudur.[168]

Ayrıca İslamî düşünce geleneğinde akıl; akl-ı maaş ve akl-ı meâd şeklinde, bir başka ifade biçimiyle dünyevî akıl ve ölüm-ötesi ile ilişkili akıl şeklinde iki kategoride de değerlendirilmiştir. Bunun anlamı, aklın bir dünyaya yönelik bir de Allah'a yönelik vechesinin varlığıdır. Bunlardan maddeye, yani dünyaya dönük akla, akl-ı maaş denmektedir. Akl-ı maaştan maksat, faal aklın idaresi altında ama maddeye dönük, maddî ve beşerî çaptaki düşünme kuralına bağlı olan, kısaca hesap ve ölçüm yapan zekâdır. Akl-ı maaş, yalnız dünya dirilik ve düzenliliğini düşünür; eksik ve tek yönlü bilgi sağlar. Akl-ı evvel, akl-ı küll ile akl-ı maaşın temsili şöyle anlatılır: "Akl-ı evvel güneş, akl-ı küll güneş aydınlığının düştüğü su (ayna), akl-ı maaş da bu suyun bir duvara yansıyan parlaklığı gibidir. Suya bakan aynen güneşe bakıyormuş gibi onun şeklini görür. Ne var ki güneşe bakan başını yukarıya kaldırır, suya bakan ise, onu aşağıya indirir. Aynen bunun gibi ilmini akl-ı evvel'den alan, kalbinin nurunu ilahi ilme yükseltir; ilmini, akl-i külliden alan ise bu nuru kitaba çevirir, ondan kâinata dair bilgiler alır."[169] Bu üç akıl arasındaki ilişkinin yorumu işrâkî/irfanî bir bakış açısı taşımakta olup, *Farabi*'nin akıl-vahiy anlayışıyla örtüşmektedir. Filozofa göre, Allah'tan sudur eden vahiy, faal akla gelir ve faal akıldan müstefâd akıl kanalıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine intikal eder. Eğer vahiy, bir kimsenin faal aklından münfail aklına taşınırsa o kimse tam manasıyla hakîm, filozof ve akıl erbâbından sayılır. Şayet vahiy, bir kimsenin faal aklından muhayyile kuvvetine taşınırsa, artık o kimse peygamber olur.[170] Bu anlatımda görüldüğü gibi hem

peygamber ve hem de filozof *"faal akıl"*la ilişki kuran seçkin iki sınıftır. Farabi, kesinlikle, filozof ve peygamberi birbirinden ayırmaktadır. Filozof, peygamberin dûnundadır. İkisi arasındaki fark, filozofun düşünce yoluyla; peygamberin ise, faal akıl aracılığı ile muhayyilenin irtibata geçmesidir. Netice olarak akl-ı maaşla, Farabi'nin, aklı, neo-Eflatunculuğun feyiz nazariyesine göre tanımlaması arasında bir fark yoktur. Bu akla, işrâki açıdan bir yorum getirmedir. Bir başka ifade ile, akıl ve varlık arasını birleştirmedir. Yeni Eflâtuncu motifler taşıyan bu anlayış, sûfiler tarafından da büyük rağbet görmüştür. Akl-ı evvel, akl-ı küll ve akl-ı maâş tasavvufî literatürde kullanılmış, genellikle akl-ı maâş, dinî bir tecrübe olarak da isimlendirilmiştir.[171] İnsan bu akıl çeşidiyle görülen âlemi kavrayabilir. Böyle bir akıl anlayışında ilâhî ve maddî sınırlar tam net olarak belirlenmediği için mütekellimler nazarında ihtiyatla yaklaşılmıştır. Sanırım Mâtürîdî mütekellimi *Beyâzîzâde*'nin felsefecilerin sudur nazariyesine dayalı *"ukûl-i aşere"* tezine karşı çıkması biraz da bundandır. O, felsefecilerin akıl anlayışını tevhide aykırı görür..

Bir başka akıl çeşidi de *"akl-ı meâd"*dır. Akl-ı meâd, ölüm ötesine dönük akıl anlamına gelir.[172] Bir hadislerinde Hz. Peygamber *"akıllı"* manasında *'keyyis"* terimini kullanmıştır.*"Keyyis"*; nefsini kontrol altına alıp, ölümden sonrası için hazırlanan kimse" olarak tarif edilmiştir.[173] İşte, akl-ı meâd'dan maksat da bu hadiste söz konusu edilen akıldır. Bu akıl sahipleri irfana dayalı bir terbiye metoduyla eğitildikleri için olgusal âlemin ötesini kavrayabilirler. Bundan dolayı akıllı kimse, aklına mukayyet olarak nefsini kontrol edip, ölüm ötesi hayat için hazırlanmayı daima önplânda tutar. Gerçekten akl-ı meâd sahibi bir kimse de böyle olmalıdır. *Gazâli*, insan için nihaî hedef kabul ettiği bu aklı şöyle anlatır: İnsanın yaratılış özüne yerleştirilmiş ve doğuştan insanda mevcut olan akıl, öyle bir olgunluk süreci yaşar ki, bütün olay ve varlıkların sonuçlarını sezer. Aşağı zevklere götüren arzulara hâkim olur. İşte bu gücü elde eden kimseye gerçek manada "akıllı, aklını iyi kullanan" kimse denilir. Çünkü böylesi bütün davranışlarını dünya menfaat ve zevklerine göre değil, hâdise ve

eşyanın neticelerine göre ayarlar. Bu çeşit akıl da sonradan elde edilen mesmû' bir akıl olup insanı diğer hayvanlardan ayırır.[174]

Netice olarak ister adı, toplamak, birleştirmek anlamına gelen akl-ı küllî (intellectus), isterse adı, hesaplamak anlamına akl-ı cüz'î (ratio), ne tür akıl olursa olsun, tek kelime ile "akıl" dinde önemli bir yer tutar. Nitekim aklın dindeki yerini çarpıcı bir şekilde ortaya koyan şu rivâyet çok büyük anlamlar taşıdığı kanaatindeyim. Hz. Ayşe'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: *"Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın Resûlü! Dünyada insanlar hangi şey ile birbirlerinden üstün olabilirler?" diye sordum. "Akıl ile" şeklinde cevap verdiler. "Peki, dedim, insanlar amelleri karşılığında bir muameleye tabi tutulmayacaklar mı?" Bunun üzerine o, "onlar, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu akıl miktarınca amellerde bulunmadılar mı? Elbette, akılları miktarınca amelde bulunmuşlardır. Yaptıkları şey miktarınca karşılık göreceklerdir,* buyurdular."[175] Biz bu rivâyetten insanların Allah'a akılları ölçüsünde kullukta bulunacaklarını *amelî/pratik aklı* anlıyoruz. Nitekim *Muhâsibî*: "Her zâhidin zühdü, bilgisi ölçüsünde, bilgi de akıl ölçüsündedir. Akıl ise, iman kudreti ölçüsündedir" tarzında 'akıl ve dindarlık' arasında sıkı bir ilişki kurar. Bu ibarelerde 'iman' eksen konumunda yer tutar. Müellife göre, böyle bir imandan ilim ve akıl doğmaktadır. Akıl, imana eşit değildir. Çünkü akıl, Allah'tan meydana gelen ilmin gereği olarak, iman için bir faktördür. Ona göre Allah akılla bilinir, bilgi ile itaat edilir. Yani, akıl, bilgiden daha üstündür. Bundan dolayı o, zorunlu bilgiye ulaşmak için aklı, kesbî düzeye çıkarmaya çağrıda bulunur. [176] Burada akıl, ilâhi hitabı anlamada bir âlettir. Dinin rûhunu anlamada aklın gelişip gelişmemesine göre farklılıklar ortaya çıkar. Bundan dolayı herkes kendi akıl seviyesine göre dini anlar, yorumlar ve davranışlarda bulunur. Şüphesiz olgun akıl sahipleri, gaye bakımından ilâhî öğretinin anlamını ve anlam alanını daha iyi kavrayacaklardır. Kur'an'da 'bilgi-akıl' ya da 'bilgelik ve aklı kullanmak' ilişkisi üzerinde durulması, işte bu gerçeğe işaret etmektedir. Kur'an akla değil, aklı kullanmamaya karşıdır. Bize düşün, aklı, fonksiyonel hale getirmektir. Bu da ancak, kesbî aklı kuvvetlendirmekten geçer.

III. Akıl-Zekâ Farkı

Mu'tezile kelam bilginleri "akıl, yaratılıştan eşittir" derken, teklife muhatap kılınan içgüdüsel aklı, Ehl-i sünnet ise, "akıllar farklıdır"[177] derken, deney ve tecrübeye dayalı müktesep aklı kasdetmişlerdir. İslam'a göre akıl, küllî bir kavramdır. Biyolojik zekâ, aklın, beyinle ilişkisini anlatmada geçen bir alt birimidir. Bundan dolayı, yeni çağ felsefesinin kurucusu sayılan Descartes da akıl-zeka ayrımı yapar. Filozofa göre, insanlarda akıl eşit, zekâ farklıdır. Doğruyu yanlıştan ayırdetme gücü olan akıl bütün insanlar da eşitse de zihin veya zekâ, herkeste aynı kudrette değildir. Tanrı, doğruyu yanlıştan ayırdetmek için bir ışık vermiştir. Bu ışık akıldır.[178] Bu tanımdan da açıkça anlaşılabileceği gibi Descartes'in ifade ettiği akıl, mütekellimlerin dikkat çektiği garîzî akıldır. Çünkü akıl, değer hükmü belirtir. Böylece, ölçüp-biçme melekesi, diğer bir deyimle matematiksel akıl anlamı taşıyan latince 'ratio' ile, daha metafizik, daha üstün ve hadsî bir bilgi melekesi olan intellectus arasında ayrım yapmak doğaldır.

Aristo'ya göre akıl, bedenle birleşik olmayan, ama, bedenle

ilişkisi olan soyut bir yetidir.[179] Sanırım, Descartes'in de vurgulamak istediği bu akıldır. Gerek zekâ veya zihin, gerekse ölçüp-biçme melekesi olan matematiksel akıl, bedenle maddî bağlamda ilişkisi olan bir şeydir. Çünkü beyni olmayan bir kimse zihinsel etkinliklerini yerine getirememektedir. Düşünme, akıl yürütme, nesnel gerçeklikleri algılama, kavrama, yargılama ve sonuç çıkarma yetenekleri daha metafizik, daha üstün ve hadsî bir meleke olan "*intellectus*", yani Kur'an'ın akıl dediği şeyle ilgilidir. İşte eşyanın hikmeti bu akılla algılanır. Saptırılmamış, yaratılışındaki dürüstlüğü koruyabilmiş akıl; hüküm ve kararlarında doğruyu bulan bu akıldır. İslâmiyetin telakkisine göre, bütün insanlar selim bir yaratılışla doğarlar. Hz. Peygamber'in: "*Her çocuk tabiî fıtrat üzere doğar*"[180] diye başlayan sözleri, aynı konuyu doğrulamaktadır. Nasların genel ifadelerinden çıkarılan neticeye göre, ilahi ve İslamî yaratılışı bozulmayan, yani selim noktadan ayrılmayan insan aklı ve vicdanı, iyilik ve kötülüğün ayırdedilişinde önemli bir ölçüdür.[181] Hz. Peygamber bir hadislerinde: "*İnsanlara akıl derecelerine göre konuşunuz*" buyurmuşlardır.[182] Bu hadiste geçen akıldan maksat, zekâ düzeyidir. Zekâ düzeyi, her yaş grubunun gelişim dönemlerine, çevre ve eğitim faktörüne göre farklılık taşır. Bu bağlamda anlam ve işlevsellik alanı olarak 'ratio/zekâ' ile 'intellectus/akıl' birbirinin zıddıdır; ama, birbirinden de kopuk değildir. Çünkü, her hangi bir bilgi aktının meydana gelmesinde her ikisinin de belirleyici rolleri vardır.

İmâm-ı Mâtürîdî de, İslamî manada aklın bir yan unsuru olan zihnî farklılığa dikkatleri çeker. Bu sebeple, zihin kapasitesi farklı kimselerden bir kısmı, naklin bilgisine ihtiyaç duymadan istidlâl yöntemleriyle kâinatın yaratılış hikmetini kavrayabilir. Buradan hareketle, Allah'a imana ulaşır. Bu kimseler, zihnî gelişimlerini en üst noktaya çıkarmış olan filozoflar ve bilginlerdir. İkinci düzeyde zekâ yaşına sahip olanlar naklin yardımıyla metafizik konularda bilgi elde edebilirler. Değişik yaş grubunda bulunan çocuklar ve eğitim düzeyi düşük kimseler gibi. Üçüncü tip zihnî melekeye sahip olanlar ise, çeşitli nefsani arzu ve isteklerin zihnî yapıyı olumsuz yönde etkilemesinden dolayı ne akıl ve ne de na-

kil ile hakikatin bilgisine ulaşmaları mümkün olmayan kimselerdir. Bunlar hayvan tabiatlıdır.[183]

İnsanda düşünme çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Eğer düşünme, tipik olmayan bir situation'u (konum, durum, iş) hemen kavrarsa, düşünmenin bu şekline *zekâ*; eğer düşünme, belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla ifade eder ve bunlar üzerinde reflexion'a (düşünme, düşünce) dayanan izahlar yaparsa, düşünmenin bu şekline *akıl*; eğer düşünme idrak sahasına ait olan bir olayı reflexion sarfetmeden doğrudan doğruya kavrarsa, düşünmenin bu şekline de *anlama* adı verilir.[184]

İnsan iki zihne sahiptir. Bu zihinlerden birisiyle düşünür, diğeriyle de hisseder. Birbirinden tamamen farklı bu iki kavrama tarzı, zihinsel yaşantımızı oluşturmak için etkileşim halindedir. Akılcı zihin, çoğunlukla farkında olduğumuz kavrama tarzıdır; bilincimize daha yakındır, düşüncelidir ve tartıp yansıtabilir. Bunun yanı sıra fevri ve güçlü, bazen de mantıksız olan bir kavrama sistemi daha vardır; bu da duygusal zihindir. Bu duygusal akılcı ikiliğin halk arasındaki izdüşümü kalp ile kafadır. Bir şeyin doğru olduğunu kalpten bilmek, akılcı zihinle düşünmekten farklı bir inanç şeklidir; bir biçimde daha derinden emin olmaktır. Zihnin akılcı-duygusal dengesinin belirli bir orantısı vardır; hisler yoğunlaştıkça duygusal zihin devreye girer ve akılcı zihin etkisini yitirir. Yaşamımızın tehlikede olduğu durumlarda duygu ve sezgilerimizin anlık tepkilerimize rehberlik etmesi, çağlar boyu süren bir üstünlük sayılır.[185]

Son yıllarda bellek ve zekâ alanında yapılan araştırmaların neticesi, duygusal beynin akılcı beyinden çok daha önce varolduğunu ortaya çıkarmıştır. Duygusal zekâ, IQ'dan daha öndedir. Örneğin, entelektüel potansiyellerine rağmen çocuklarda akademik başarısızlık, alkolizm ve suç işleme gibi sorunlar açısından yüksek risk grubundadır. Bunun nedeni zekâlardaki bir eksiklik değil, duygusal yaşamlarını kontrol etme yeteneklerinin bozulmuş olmasıdır. O halde insan hayatında sadece IQ değil, duygusal zekâ da önemlidir.[186] Nitekim *İmâm-ı Mâtürîdî*, bilgi elde etme yöntemleri arasında geçen duyuları 'ıyân ve havâs şeklinde ikiye

ayırma gereği duymuştur. 'Iyân, hem organik göz ve hem de manevî gözü içine alır.[187] Bunun manası, duyu ve duygu ilişkisi birlikte iş yapar. Her iki kanaldan gelen bilgi malzemesi akılda sistematik bir bilgi haline dönüştürülür.

Zekâ düzeyi (IQ) yüksek olan kimseler akıl dışı işler yapabildikleri gibi, iş ve kişisel hayatlarında da çok kötü seçimler yapabilirler. Akademik zekânın, duygusal yaşamla pek ilgisi yoktur. Aramızdaki en zeki insanlar gem vuramadıkları tutkuların, söz geçiremedikleri dürtülerin esiri olabiliyorlar; yüksek IQ'lü kişiler özel yaşamlarını hayret edilebilecek ölçüde kötü yönetebiliyorlar.[188] Bu görüşü destekleyen ünlü nörolojist ve beyin cerrahı *Dr. Wilder Penfield*, aklın kaynağının beyin değil, kalp olduğunu, beynin zekâ ile ilişkisinin bulunduğunu söyler.[189] O halde kelamî anlamda, işlevsel olarak akıl ve zekâ farklıdır. Zekâ fiziksel, akıl hem fiziksel ve hem de metafiziksel bir boyuta sahiptir. Akıl-zekâ ikilisinin birlikte yaptığı işlerden mükemmeliyet derecesinde erdemler zuhûr eder.

Bundan dolayı İslam düşünürleri akıl konusunu işlerken aklın doğru ve sağlıklı karar vermesini etkileyen bir takım ârızalar ve sebepler üzerinde durmuşlar, kalıcı olanları dışında bunlardan giderilebilecekler için bazı öneriler getirmişlerdir.

IV. Aklın Doğru Karar Vermesini Etkileyen Sebepler

İnsanın sorumlu tutulması ve dinin hedeflerini gerçekleştirmesi bakımından olmazsa olmaz *sine qua non* bir istidat olan akıl, durağan ve değişmez olmayıp, pozitif ve negatif eğilimlere (ahseni takvîm-esfel-i sâfilîn) olumlu ya da olumsuz etkilere maruz kalabilmektedir.[190] Bir başka söylemle, behîmî arzu ve isteklerin akla egemen olması durumunda, akıl, şehevî kışkırtıcı şeyler üzerinde yoğunlaşır; bunun sonucunda kendisine bahşedilmiş olan üstün nizam bozulur, kesin delillere dayalı inanç konularında bile şüphe etmeye başlar ve kendisinden temiz akıl sahiplerinin hoşnut olmayacağı ahlâkî alanda düşük davranışlar ortaya çıkar. Ama, insanda tabiat haline dönüşmüş olan erdemli davranışlar akla egemen olursa, aklın terakki ederek sezgisel akıl mertebesine yükselmesi nedeniyle kendisinden erdemli davranışlar doğar. Burada tümevarımcı akıl ile kalbe dayalı kudsî akıl buluşur. İnsanın entelektüel düzeyde Allah'la olan ilişkisi arttıkça, bilinmeyenin bilgisi derin anlayış ve keşif gibi irfanî yönelişlerle aydınlanır.[191]

İslamî literatürde kamu yararı anlamı verebileceğimiz *'masla-*

hat' çok önemlidir. İslamî öğretinin gerçekleştirmeye çalıştığı ve dinî nassların beyan ettiği maslahatlar hakiki ve genel maslahatlardır. Bu maslahatlar; din, can, akıl, nesil ve mal gibi dünyada insan hayatı için büyük anlamlar ifade eden beş değerin korunmasını beraberinde getirir. Şüphesiz burada yapılan sıralama ehem ve mühim açısından bir anlam ifade eder. İnsan hayatı ancak, bu beş şeyin muhafaza edilip, daha da mükemmelleştirilmesi halinde, insan, onuruna uygun bir hayat imkanına kavuşulabilir. Bunların korunması, bizzat insana saygının bir gereğidir.[192]

İslam hukuk bilginleri eserlerinde, İslam dininin, insan hayatı için önemli gördüğü bu beş maksadı üç bölüm halinde ele alıp incelemişlerdir. Bunlar; insan hayatı için zorunlu olanlar (zarûriyyât); ihtiyaçları gidermeye yönelik olanlar (hâciyyât) ve mükemmelleştirme ve daha iyi geliştirme ile ilgili olanlar (tahsîniyyât)dır. Bu mertebelerin içerisinde aklın korunması ilk mertebe olan zarûriyyât içerisinde değerlendirilir. Bir fıkıh terimi olarak zarûriyyât, onsuz olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar bulunmayacak olursa, dünya işleri yolundan çıkar, fesat ve kargaşa doğar, insana saygı ve hayat ortadan kalkar. Aynı şekilde bunların bulunmaması durumunda âhiret işleri de rayından çıkar.[193]

İslami gelenekte, insan ve toplum hayatı için hava ve su gibi ihtiyaç duyulan bu beş temel ilkenin korunması iki açıdan ele alınmıştır. Bunlardan ilki, bu hususlara varlık kazandırmak ve onların temellerini sağlam atarak varlığının aslını sürdürmektir. İkincisi ise, bu değerlerin varlığına zarar verecek olan olumsuzlukları ortadan kaldırmaktır. Bu da onların yok olmamaları açısından gerekli tedbirlerin alınmasından ibarettir.[194] Bu iki temel ilkeyi akıl açısından gözönünde tutarsak, aklın korunmasını nasıl sağlayacağız?

Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi aklın, her üç mertebede korunması ve geliştirilmesi gerekir: *Zarûriyyât* mertebesinde akıl sağlığının korunması için içki ve diğer örtücü (uyuşturucu) şeyler hakkında tedbir almaya; *hâciyyât* mertebesinde aklın korunması için bilgi ve teknolojiye; *tahsîniyyât* mertebesinde ise, aklın

muhafazası için, aklı, onu gevşeten, kıvamını bozan, aklı yaratılış amacından alıkoyan şeylerden uzak tutmaya ihtiyaç duyulmuştur.[195]

İslam dini, kamu hayatını büyük bir sıkıntı içine atacak ve kötülük kaynağı haline getirecek her türlü âfetlere karşı aklı muhafaza etmede bir takım tedbirler almıştır. Aklın korunması şu üç yönden çok önemlidir: a) İslam toplumunun her ferdi, birbirine iyilik ve yardımda bulunacak şekilde akıl bakımından sağlıklı olmak zorundadır. Çünkü toplumun her ferdinin aklı, yalnız o ferde ait değil, kollektif bir akıl anlayışını özünde barındıran biraz da toplumun malıdır. Buna göre ferdin akıl sağlığını istemek, kamunun hakkıdır. b) Diğer taraftan, akıl sağlığını ve dengesini yitiren fertler, topluma yük olurlar. Bu duruma düşmemeleri için onların, aklı felâketlere uğratan şeyleri yasaklayıcı hükümlere boyun eğmeleri gerekir. c) Aynı şekilde bilinmelidir ki, akıl ve şuur bozukluğuna uğrayan fertler, toplum içinde başkalarına kötülük ve tecâvüz vâsıtaları haline gelirler.[196] İşte bunun için birey ve toplumun, aklı olumsuz yönde etkileyen her türlü esrâr, afyon, morfin, kokain ve eroin gibi uyuşturucuların yaygınlaşmasından korunması ve alıkonulması gerekir.[197] Bu sebeple İslam'da, akıl sağlığını ve amaçları doğrultusunda işleyişini bozan içki haram kılınmıştır: *"Ey iman edenler! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz. Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçersiniz değil mi?"*[198] Bu âyetlerde içki diye tercüme edilen sözcüğün Arap dilindeki adı *"hamr"*dır. Hamr sözlükte bir şeyi örtmektir. Birşeyi örten 'örtü' anlamındaki hımâr da aynı kökten gelmektedir.[199] Hamr kavramının temel anlamı "örtmek"tir ve bu kelime kendi semantik delâleti bakımından, insanın akıl yürütme ve düşünme yeteneğini örten ve etkisiz hale getiren her türlü uyuşturucu manasına genel bir anlam örgüsüne sahiptir. Bu kavramın içerisine üzüm, bal, hurma buğday, arpa gibi gıda maddelerinden üretilen sarhoşluk verici içkiler girdiği gibi, esrâr, LSD, eroin ve morfin gibi günümüzde üretilen ve tüketilen katı

ve akıcı olan bütün içki ve uyuşturucu maddeler girer. Hepsinin ortak yönü, aklın işleyişini etkisiz hale getirmesidir.[200] Bu yüzden bir hadis'te: "*İçki bütün kötülüklerin anasıdır*"[201] buyrulmuştur.

Sarhoşluk, dinî sorumlulukları yerine getirmeye, bir başka ifade ile ehliyete ârız olan ve insanın kendi özgür iradesiyle meydana gelen mükellefin zâtıyla ilgili olan bir husustur. Sarhoş ise, sözüne hezeyân hâkim olan, şuurunu yitirdiğinden dolayı ne söylediğini bilmeyen kimsedir. Sarhoşluk semâvî olmayan ârızalardandır. Bu sebeple sarhoş, mükelleftir, ondan hitab; emir ve yasaklar düşmez. Eğer o, haram olan bir şeyi kendi isteği ile kullanmak suretiyle sarhoş olmuş ise, sarhoş iken yapmış olduğu şeylerden ayılınca sorumlu olur; çünkü aslında aklı bilkuvve halinde mevcuttur.[202] O halde beynin biyolojik sağlığını korumak için, aklı işlevsiz hale getiren her türlü 'hamr' türünden uzak durmak gerekmektedir.

Öte yandan, aklın doğru karar vermesini etkileyen etkenlerin başında nefs-i emmâre gelir. Bundan dolayı *İbn Kayyim el-Cevziyye*'ye göre, nefis mertebeleri içerisinde bulunan bedenî tabiata meyleden, hissî şehvetleri ve lezzetleri emreden, kalbi süflî yöne çeken"*nefs-i emmâre*" bizzat her türlü kötülüğün barınağı ve yerilen ahlâkın kaynağıdır. *Nefs-i levvâme*, kalbin nuru ile aydınlanır, kötülük ve karanlığa doğru yönelimin baş gösterdiği her durumda kendi öz varlığını kınamaya başlar, günahlardan tövbe etmeyi telkin eder. *Nefs-i mutmainne* ise, kalbin nuru ile aydınlanması tamam olmuş, yerilen niteliklerden sıyrılmış ve övülen ahlak ile ahlaklanmış olan nefistir.[203] Görüldüğü gibi İslamî bakış açısından 'nefis' bizatihi düşman ve mutlak kötülük değildir. Onun övgüye lâyık, insan hayatını sürdürmeğe yarayan yönleri ve mertebeleri vardır. Farklı kültürler bu konuda farklı bakış açılarına sahiptirler. Sözgelimi Hindu geleneklerde nefis mutlak kötülük, insanî bütün yıkıcı arzu ve ihtirasların sebebi olduğundan, kurtuluş ondan tamamen kopmakla mümkündür; bunun için yapılması gereken "*nefsi öldürmek*"tir. Bunun adı çilecilik olup, dünyadan bütünüyle el-etek çekmektir. Nefsani arzuları tümüyle

öldürmek ise, riyazetin temel şartları arasında yer alır. Bu görüş şüphesiz aşırılıktır. Bu aşırılık, kimi Tasavvuf tarikatlarında da gözlenmiştir. Tam aksi durumda olan Batı kültürü ise, "*nefsin kışkırtılma*"sını, istek ve arzuların tahrik edilmesini öngörür ve bunu maddî ve kültürel "gelişme", "ilerleme", ekonomik ve teknolojik kalkınmanın şartı sayar. Yarış, rekabet, sınırsız üretim ve tüketim bu nefsin arzu ve ihtiraslarını doyurmak üzere insanî hayatın merkezî faaliyet durumunda ele alınırlar ki, bu da tefrit'tir. Bu her iki uç ve aşırı bakış açısının tam ortasında itidali, İslâm'ın görüşü temsil eder. İslâm bakış açısından bizden istenen ne nefsi öldürmek ve ne de dizginsiz bırakmaktır. Hayatın idâmesi nefsin meşru isteklerine cevap vermekle mümkündür; bunlar münzel bir şeriat tarafından tanımlanıp karşılanırsa hayat güzelleşir. Nefsin kendisine ve bütün türevlerine karşı değil, kötülükleri emreden "*emmâre*" türevine karşı mücadele edilmelidir.[204]

Nefsin emmâre mertebesi, dünyevî tabiatın ilâhi tabiata baskın çıktığı bir durumdur. Burada nefsi denetim altına alan ve ona aklı yönlendirme komutunu veren hevâ devreye girer. Hevâ ne kadar akıl üzerinde baskın çıkarsa, akıl o ölçüde irtifâ kaybetmeye başlar. Dolayısıyla nefis, hevâ ve akıl arasında doğrudan bir ilişkiler ağı kurulur. Hevâ, ben'in şehvete ve zevklere düşkünlüğüdür. Buna keyf de denilir. Çünkü böyle bir meyil, sahibini dünya hayatında bütün belâlara, âhirette ise, cehenneme düşürür. Hevâya, yüce mertebeden aşağıya düşme de denilir.[205] Demek ki, insan hevâsına yenik düştüğü zaman zekâsını, sapkınlık yolunda da kullanabilmektedir. Heva, her türlü hayra engel olduğu gibi akla da aykırıdır. Çünkü bu boş ve neticesiz arzular, ahlâkî anlamda her türlü çirkin söz ve davranışlara sebep olduğu gibi, toplumsal yapıda mevcut olan iffet ve mürüvvet örtüsünü yırtmağa çalışır. Akıl ise, kesinlikle buna razı olmaz. Akıl, olgunluk ve doğru yolu gösterir. Boş ve neticesiz arzulardan ibaret olan hevâ ise, her türlü kötülük kapılarını göstermekle kalmaz, onlara bütün giriş ve çıkış yollarını da telkin eder.[206] Demek ki, nefs-i emmâre, hevâ'nın formuna bürününce akıl da denetim mekanizmasını kaybederek, nefsin emrine girer. Artık hevâ, iktidar konu-

munda olup, ilâhlaşmıştır. Kur'an bu hususa şöyle değinir: *"Kendi hevâsını ilâh edineni gördün mü?"*[207]

Hevânın tanrılaştırılması, nefsin diğer bütün ahlâki erdemlerini kaybedip "ben/ego" şeklinde kendini mutlaklaştırması, varlığın merkezini istilâ ve işgal etmek üzere bütün herşeyi kendi istek ve tutkuları doğrultusunda egemenlik altına almaya yönelmesiyle olur. Ben'in bu hali nesneleri seçen gözün görmemesi –ki buna basiretin yerini basarın alması denir- sesleri alan kulağın işitmemesi ve olağanüstü koordinasyonlar kurma becerisini gösteren aklın düşünmemesidir. Bu durumda akıl, nurunu kaybettiği için faaliyet merkezini kalpten beyne taşır, nörolojik ve biyolojik bir nesneye dönüşür ve herşeyi kendi mekanik mantığı içinde determine eder. Belki bu, artık bir akıl değil, bir zekadır. Nitekim modern dünyanın kurucuları, aklı olmayan üstün zeka sahibi dâhilerdir.[208] Yukarıda değindiğimiz gibi nörolojistler, aklın kalp ile, zihnin ise beyinle ilişkili olduğunu söylerler.[209]

Bilindiği gibi şuur, duygusal zekânın tezâhürü ve sosyal sinyallere daha açık olma halidir. Bir başka anlatımla, kişinin iç dünyasında olup bitenlerin sürekli farkında olması ve gerektiği zaman duygularını kontrol edebilmesidir. Bunlar duygularının esiri olmaz, duygu seline kendilerini kaptırıp gitmezler. İşte akletmeyi engelleyen sebeplerden bir diğeri de *cehâlet*tir. Cehil kelimesinin anlam alanlarından birisi de hafif meşrepliliktir. Cehil bu anlamda, duygu ve hırslarına yenilip, öfke seline kendisini kaptırıp giden bir insanın niteliğidir. Böyle bir kimse olayların iç yüzüne nüfûz edemez, daima satıhta kalır; kararlarında isabetsiz ve bilgisizdir.[210] Elbette hissiz olmak iyi bir şey değildir. Önemli olan duyguları bastırmak değil, dengelemektir. Tutkusuz bir hayat, yaşamın, kendi zenginliklerinden kopuk ve yalıtılmış, donuk, çorak bir kayıtsızlık âlemine dönüşebilir. Duygular ne bastırılmalı ve ne de kontrolden çıkacak düzeyde özerk bir alan tanınmalıdır.[211] Çünkü cehâlet sebebiyle duyguların patlama riski yüksektir. Elbette öfke nedensiz değildir. Önemli olan öfke nedenlerini, dikkatimizi başka noktalarda yoğunlaştırarak dengeli düşünce ile kontrol altına almaktır. Bu sebeple aklı, öfke halinde

kontrol edebilecek şekilde kullanarak bir fren işlevi gördürmektir. Zira, öfkeli bir kimse aklına mukayyet olamaz. Öfke ile, akıllılık anlamına gelen hilm arasında yakın bir ilişki vardır. Hilm, öfke halinde, gücü yetmekle beraber insanın teenni ile hareket ederek nefsi kontrol altına alıp intikam duygularından vaz geçmesidir. Gerçekte hilm akıl değildir; aklın gereklerinden olduğu için akıl diye yorumlanmıştır.[212] Şu halde hilm dolaylı bir şekilde, akıl ve zekânın alt yapısını oluşturur.

Aklın anlam alanına aykırı düşen ve tam kaşısında konumlanan kavramlardan bir diğeri de *'humk'* kavramıdır. Sözlükte ahmak kimsenin niteliği olan humk; ahmak, saf, aklı zayıf olmak, bön, birşeyi düşünüp taşınmadan sabırsızca yapmak gibi anlamlara gelir.[213] *Mâverdî*, akıllı kimseyi, bütün insanî değer ve erdemleri üzerinde toplayan; ahmak kimseyi de, her türlü rezillik ve kepazeliğe sahip olan tarzında tanımlar. Akıllı ve ahmak kimselerin özellikleri arasında şöyle bir mukayese yapar. Akıllı, sevdiği kimse için yardım ve cömertlik elini açık tutan, düşmanlık etmek istediğinde gücü yetmekle birlikte zulmü kaldıran; dostunu aklıyla mutlu ve bahtiyar eden, düşmanını adâlet ve iyilik yaparak utandırandır. Ahmak ise, hem saptıran ve hem de sapmış olandır. Ünsiyet ve dostluk için kendisine yaklaşılsa böbürlenir, kendinden kaçılsa kederlenir ve konuşturmak istenilse hemen değişip uygunsuz sözlere girişir. Haline terkedilse olmadık işlerle binbir külfet yaratır. Onunla oturmak belâ ve sıkıntıdır. Dostluğu zarar ve ziyandır.[214] Bu mukayeseden de anlaşıldığı gibi, ahmaklık, *zihn-i müşevveş*lik olup, câhillik ve bilgisizlikle eşdeğerde bir hastalık durumudur.

Akla aykırı kavramlardan birisi de "*cünûn*"luktur. Cünûn sözlükte, "*örtünmek, gizlenmek, aklını kaybetmek*" anlamlarına gelir. Bu durumda olan ve aklını kaybeden kimseye mecnûn (akıl hastası) denilir.[215] Cünûn aklın bozukluğudur ki, bu durum davranışların ve sözlerin akla uygun düşmesine mani olur.[216] Delilik, cinnet kavramıyla da ifade edilir. Kur'an'dan öğrendiğimize göre Hz. Peygamber, müşriklerin alışık oldukları şeyleri kökten değiştirecek bir mesaj getirdiği için mecnûn olarak suçlanmıştır.

Kur'an'da bu suçlamanın haksızlığına dikkatler çekilir: " *Düşünmüyorlar mı ki, arkadaşları olan peygamberde deliliğin (cinnet) eseri yoktur. O ancak, açıkça uyaran bir kimsedir.*"[217] Cinnet, nefis ile akıl arasında bir engeldir. Bu sebeple deliliğe cinnet denmiştir. Halk arasında, falanca cinnet geçirdi denirken, onu cin çarptı denir. Bundan, onun nefsi ile aklı arasına bir engel getirilmiş ve bu yüzden aklı engellenmiş olduğu kastedilir. Bunun için deliye mecnûn denilmiştir.[218] Dinî açıdan sorumluluk ile akıl arasında çok yakın bir ilişki vardır. Teklifin esasını, akıl ve idrak teşkil eder. Çünkü teklif bir hitabdır. Nasıl ki, hayvan ve cansız madde gibi akıl ve idraki olmayan varlıklara dinî hitab muhal ise, henüz mümeyyizlik vasfına ulaşmamış çocuklara, delilere ve uyuyanlara hitab da muhaldir. Bu konuda Hz. Peygamber'in "*üç kimseden kalem kaldırıldı: Bülûğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifâ buluncaya kadar akıl hastasından*"[219] buyurduğu rivâyet edilmiştir. Hadiste açıkça dinî yükümlülüklerden muaf tutulan kimselerden birisinin deliler olduğu belirtilir. İnsanda delilik hali sürekli veya geçici olabilir. Zihni özürlüler de yeniden aklına kavuşuncaya kadar dinî mükellefiyetlerle sorumlu değillerdir.[220] Delilik, kişiyi, temyiz gücünden mahrum kılan bir özür halidir. İslam hukuku ile alakalı kitaplarda "*ehliyet ârızaları*" başlığı altında cünûn hali kategorileştirilerek ele alınıp inceleme konusu yapılır.[221] İslam'da insanı insan yapan ve onu, dinî sorumlulukları yerine getirmede muhatap kılan akıldır. Akıl sağlığı, son derece önemlidir. Hz. Peygamberin duâsından öğrendiğimize göre, cüzzâm, sedef hastalığı ve her türlü kötü hastalıktan Allah'a sığındığı gibi cünûn, yani zihni özürlü olmaktan da Allah'a sığınmıştır: "*Ey Allah'ım! Cünûndan, cüzzamdan, sedef hastalığından ve kötü hastalıklardan sana sığınırım.*"[222]

Kişinin aklını kullanmasını engelleyen ve insanın kendi elinde olmayan semâvî ârızalar arasında cünûn ile ilişkili olarak *ateh*, yani bunaklık durumu da sayılır. Her ikisi de idrak ve takdir kabiliyetini yok eder. Çünkü, ateh hali cünûn kategorisinde değerlendirilmiştir. Cünûn, aklı örten, sağlam idraki yok eden bir hastalıktır. Hasta, heyecan ve sarsıntı içindedir. Ateh de aynı şekilde

aklı örten ve sağlam idrake engel olan bir hastalıktır. Bu da bir akıl bozukluğudur. Buna yakalanan hasta sakindir. Bazen temyiz kudretine sahip olur, bazen de sahip olmaz. Dinî sorumluluk bakımından temyiz kudretine sahip olan ma'tuh, mümeyyiz çocuk gibidir. Bu güce sahip olmayan ma'tuf da gayr-i mümeyyiz çocuk gibidir. Mecnûn ise, daima gayr-i mümeyyiz çocuk hükmündedir. Delilik ve bunaklık haline maruz kalan kimselerden bedenî ve mali tekliflerin düşüp düşmemesi konusu fıkhî ekoller arasında tartışmalıdır.[223]

Akla aykırı durumu ifade eden kavramlar arasına "*sefihlik*" de girer. Sözlükte, 'sefih', sefh veya sefeh fiilinin fâil ismi olup; görüş ve gidişatta hafiflik ve gevşeklik demektir ki, akıl noksanlığından meydana gelir. Her türlü işte aklın hafifliği, düşüncesizlik, önem vermemek, akla ve dine aykırı hareket etmek demektir. Bir ucu budalalığa varan hafiflik, fikirsizlik, temkinsizlik ve aklı kullanmamaktır. Sefihlik, akıl ve dinin gereklerine aykırı hareket etmektir ki, bunun karşıtı; ağır başlılık, tam akıllılık, yani, reşîdliktir.[224]

Sefh ve sefeh sahibi kimselere '*sefih*' denilmektedir. Kur'an'a göre sefihliğin hem dünyevî ve hem de uhrevî boyutları vardır. Dünyevî konularda sefihliğe gelince, aklı olmasına rağmen dinin ve aklın gereklerine aykırı şekilde hareket etmek ve malını gereği gibi tasarruf etmekten uzak kalmaktır. Kur'an'da bu anlam örgüsü dâhilinde, malları ve mirası üzerinde gerektiği gibi tasarrufta bulunamayacak düzeydeki çocuklara ve aklı yeterince gelişmemiş ve noksan olan kimselere dünyevî anlamda sefih denmektedir ki, bu kimselerin görülüp-gözetilmesi gerektiği tavsiye edilmektedir.[225] Bu âyette geçen sefihlerden maksat, düşüncede inançsız olan değil, yaratılışla ilişkili olan, henüz mümeyyizlik çağına ulaşmadığından dolayı kendi malını tasarruf etmekten âciz olan kimselerdir.

Kur'an'a göre uhrevî anlamda sefih kimseler de vardır. İnanç bakımından kâfir, münâfık ve müşrik kimseler bu gruba girerler. Bu kimseler kendilerini çok akıllı sanırlar; halbuki, akıllarını gereği gibi hidâyet yolunda kullanmaktan da çekinirler. Örneğin,

münâfıklara *"müslümanların inandığı gibi siz de inanın"* denilince kendilerini çok akıllı sanarak, müslümanları beyinsizlikle suçlama yoluna giderler ve kendilerini akıllılıkla nitelendirerek sahte dindarlık gösterisinde bulunurlar. Dinin gerektirdiği inançların ve hareketlerin aksini yapmalarından dolayı Kur'an onları, *"asıl beyinsizler"* olarak suçlar.[226] Yine Kur'an'a göre, aklını kullanmayan, hafif karakterli ve ciddi bir tefekkürden yoksun olan kimseler Allah'ın yolundan yüz çevirirler.[227]

Tevhidin tarihinde inkara şartlanmış olan bazı kimseler, kendilerini insanların en zekî ve en akl-ı evvelleri saymışlar, sonuçta kendilerine gönderilen peygamberleri 'sefih'likle suçlama yanlışlığına düşmüşlerdir. Halbuki, tevhid tarihi göstermektedir ki, peygamberler içinden çıktıkları toplumların en akıllısı olmalarından ötürü *"fetânet"* sahibi; gündelik yaşamlarında sağlam karakterli olmalarından dolayı da güvenilir kimseler olarak tanınmışlardır. *Fıtnat,* kapalı bulunan ifadelerdeki mananın yakalanmasıdır.[228] İleri bir zekâ düzeyine sahip olan peygamberler, Allah tarafından toplumlarının içinden seçilmişlendir.[229]

Kur'an, sefih kimseyi şöyle tanımlar: *"Doğrusu aranızdaki beyinsiz (İblis veya cinlerin kâfirleri) Allah'a karşı yalanlar uyduruyordu."*[230] Görüldüğü gibi bu âyette *'sefih'* terimi İblis ve onun yolunu izleyen kimselere bir sıfat olarak verilmiştir. Aklını negatif yolda kullanan bu beyinsizlerin bütün arzu ve istekleri, Allah yolundan insanları alıkoymak için engeller icat etmektir. Çünkü bunlar, insanların imanlarını yok edebilmek için sürekli *"Allah yeniden kimseyi diriltmeyecek"*[231] şeklinde telkinde bulunurlar. Böylece İblis ve avânesi, insanlara ve kendi türlerinden olan yaratıklara, âhireti yalanlamada yardımcı olurlar. Demek ki yerine göre sefih, önyargılı hareket ederek aklı iyi kullanmayı bilmemek manasına da gelmektedir. Bundan dolayı Kur'an sathî düşünce sahibi olan insanları "sefih" olarak da adlandırır. Sefih kimse, zarar ve menfaatını, doğru ve yanlışı, dost ve düşmanı, haklı ve haksızı bilmeyecek kadar bilgisi kıt, ileriyi göremeyecek kadar dar görüşlü, câhil kimselerdir. Mü'minler, onların düştüğü sefihliğe düşmemek için çaba gösterirler. Allah'ın verdiği aklı, iyi kul-

lanarak; dünyevî ve uhrevî açıdan tehlike ve zarar doğuracak inanç, düşünce ve davranışlardan olabildiğince uzak kalırlar. Yaşadıkları çağda, beyinsizlerin yol açacağı akıl-dışı hareketlerden de Allah'a sığınırlar.[232]

Aklın işlevsel halini etkisiz hale getiren durumu ifade etmede kullanılan kavramlar arasında "*zühul*" sözcüğü de yer alır. Arapça'da "zühul"; birşeyi kasten unutur gibi terketmek ya da meşguliyet sebebiyle gaflet edip unutmak, dikkatinden kaçmak, şaşırıp kalmak, zihnin ve ilginin gafletten dolayı başka yöne kayması gibi anlamlara gelir.[233] Bu kelime Kur'an'da, beklenmedik bir halde insanların kıyâmetle karşılaşmaları sonucu şoka girip, her türlü zihnî ve aklî melekelerinin mefluç olmasını ifade etmek için sadece bir yerde şu şekilde kullanılmıştır: "*Kıyâmeti gören her emzikli kadın emzirdiğini unutur (tezhelü), her hâmile kadın çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş gibi görürsün, oysa sarhoş değildirler, fakat bu sadece Allah'ın azabının çetin olmasındandır.*"[234] Âyetin muhtevasından da anlaşıldığı gibi, Allah'ın azâbı olan kıyametin kopması esnasında insanın korkudan aptallaşmasıdır. Bu da bir çeşit aklı yitirme, âtıl hale getirmedir.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız hususlar, mükellefin ehliyetine ârız olan bir takım durumlardır ki, bunlardan bir kısmı hitabın aslını ve ehliyetini tamamen kaldırmakta, bir kısmı da kaldırmamaktadır. Fakat, dinî sorumlulukları yerine getirmede olumsuz tesirler yapmaktadır. Bunların bir kısmı semâvî olan ârızalar, bir kısmı da semâvî olmayan ârızalardır. Kulun özgür bir şekilde zâtıyla ilgili olan ârızalarda akıl sağlığı bakımından mümkün olduğu sürece aklı etkileyen doğru ve nesnel karar vermesini engelleyen psikolojik ve patalojik durumlardan uzak durması gerekmektedir. Zira, insanda düşünme ve akıl yürütme faaliyetinin mükemmel bir tarzda gerçekleşebilmesi için aklın her türlü hastalıklardan sâlim ve sıhhatli olması zorunlu bir durumdur.

V. Aklın Yeri

Kelamî düşünce alanında aklın yeri konusundaki tartışmalara da değinmekte yarar vardır. Bilindiği gibi akıl, kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şeydir. İslam kelamcıları arasında aklın yeri konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, akla yüklenen anlamlarla yakından ilgilidir. Akla *cevher* veya *araz* diyenler, onun yeri konusunda farklı görüş belirtmişlerdir. Örneğin, akla cevher diyenler, onun yerinin beyin, akla araz diyenler, onun yerinin kalb olduğunu söylemişlerdir. Hatta, her ikisi arasında düşünme ve muhakeme eyleminin gerçekleştirilmesinde ortak işbirliği meydana geldiğini söyleyenler de olmuştur.[235] Gerek geleneksel yaklaşımlar ve gerekse modern bakış açıları dikkate alınırsa, aklın yerinden ziyâde, akla yüklenen anlam açısından bedendeki yeri konusunda farklı tanımlamaların yapıldığı görülür. Aklı, araz kabul edenler, akıl, felsefî bir yaklaşımla, maddeden soyutlanmış ama, bedenle de ilişkisi olan manevî bir yeti; cevher, yani biyolojik zeka kabul edenler ise, maddî anlamda beynin bir fonksiyonu olarak ele alıp tanımlamışlardır.[236] Örneğin Mâtürîdîlere göre aklın yeri, beyindir. Ama onun

tesiri kendisini kalbte gösterir. Aklın ışığıyla kalb, eşyâyı idrâk eder. İnsan bir başkasının başına vurursa, beyninin hasarlanmasından dolayı o kimsenin aklı gider, işlevini yapamaz olur. Bundan dolayı, aklın yeri baştır, beyindir.[237] Ehl-i sünnet kelamcılarından bazıları ve sûfilerin geneli ise, aklın yerinin kalb olduğunu savunurlar.[238] Aklın yerinin kalb olduğunu söyleyenler, Kur'an'da geçen 'kalb' kavramından yola çıkmışlardır.[239] Eş'arî mütekellim *Râzî*, Allah'ı bilmenin aklîliğinden hareketle, iman-akıl arasında ilişki kurarak şöyle bir akıl yürütür: İmanın yeri kalbtir. İman, aklı yerinde kullanmanın bir sonucudur. O halde aklın yeri de kalbtir.[240]

Akıl ve zekâ alanında çalışmalar yapan bazı bilim adamları ise, meseleye nörolojik açıdan yaklaşarak, aklın, daha doğrusu zekânın yerinin beyin olduğunu iddia ederler. Meseleye Mâtürîdîler gibi yaklaşan bilim adamları ise, aklın beyinle irtibatını zihinsel etkinliklerle açıklama yoluna gitmişlerdir.[241] Çünkü, zihinsel etkinliklerin kaybolması ya beyinsiz doğma ya da beynin herhangi bir şekilde hasar görmesiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla beyin; görme ve işitme gibi duyusal algıların; duygulanma, düşünme, bellekte tutma, istemli hareketlerde bulunma gibi en karmaşık eylemlerin ve bilinç ile kişiliği meydana getiren yetilerin merkezidir. Bu çeşit yetiler beyin yüzeyinde belli bölgelerde toplanmıştır. Beyin yarım kürelerinin bir ârızaya uğraması, zekayı, belleği, düşünerek ve istemli olarak davranma gücünü yok edebilir.[242] İşlevsel bir bellek, kaydetme, depolama ve bulup getirme gibi özelliklere sahiptir. Depresyon, yaşlanma, devamlı gerginlikler, bazı nörolojik hastalıklar, yoğun korku, ağır fiziksel travmalar, saldırıya uğrama, soğuk suya batırılma ve yoğun cinsel aktive gibi hususlar, geçici bir süre hâfıza kaybına neden olabilir.[243] Bu tür nörolojik sonuçlardan hareket edenler ve aklı, sadece zihnî düzeye indirgeyenler, onun bedendeki yerini de beyin olarak tanımlamışlardır. Ama, insanlar sadece beyinlerinin işleviyle değil, duygularının da etkisiyle kararlar verir. Dolayısıyla, duyguların yoğunluk merkezinin kalb olduğunu gözardı etmemek gerekir.

Nörolojik anlamda zekanın beyinle ilişkisi konusunda hiç kimsenin bir şüphesi yoktur. Ama, aklı, sadece zihne indirgemek ne denli doğru bir çözüm ve nesnel bir yargı olabilir? Mütekellim düşünürler arasında her ne kadar akla insan bedeninde alan (mekan) açma konusunda farklı anlayışlar varsa da, hepsi bir noktada buluşmaktadırlar. Şöyle ki, "aklın yeri beyindir" diyenler, akıl ışığını kalbte gösterir; "aklın yeri kalbtir" diyenler, akıl ışığını beyinde gösterir, demektedirler. Bu görüş Kur'an'ın akıl anlayışını yansıtır: *"Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalbler de kör olur."*[244] İslam'da akıl-kalb ayrımı yoktur ve aklın merkezi kalbdir; ne akıl kalbten bağımsızdır ve ne de kalb akıldan bağımsızdır. Akıl ve kalb arasında epistemolojik anlamda bir ilişki ağı mevcuttur. Bundan dolayı bazı İslam düşünürleri, akıl, zihin ve nefis arasındaki ayrılığı izâfi olarak görmüşler, aslında bu üçlünün lafız bakımından ifadede bir farklılığının olduğunu, anlam bakımından bir ayrılığın olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bunlar, eşyanın hakikatini kavramada herbiri bir müdrike oldukları için akıl; davranışları, eylemleri yönlendirme bakımından beden üzerinde tasarrufta bulundukları için nefis; idrâke, algılama gücüne elverişli oldukları için zihin diye adlandırılmışlardır.[245] Akıl ve zekâ arasındaki ilişkiyi ve her iki değerin yerini *Elmalı'lı M. Hamdi Yazır*'ın[246] (ö.1877/1942) uzlaştırmaya dayalı ifadesiyle söylemek gerekirse; aklın yeri kalp olup, akıl ışığını beyinde gösterir. İnsan bu ışıkla, duyu organlarıyla algılayamadığı şeyleri kavrar. İlliyet kanunu gereği, eşya arasında sebep-sonuç ilişkileri kurarak akla işlevsel bir anlam ve görev yükler. "Akıl için yol birdir" fehvâsınca, önemli olan aklın sınıflandırılması değil, işlevsel düzlemde akla işlerlik kazandırmadır. İşte epistemolojik manada asıl aklın değeri ve fonksiyonu, böyle bir zihni yapıda ortaya çıkar. Bundan sonraki bölümde bu konu üzerinde duracağız ve mütekellimlerin konuya yaklaşımlarını tahlil edeceğiz.

DİPNOTLAR

1 Karadeniz, Osman, "*Akıl-Vahiy İlişkisi*", Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-Kasım-Aralık 1997), s. 39.

2 Elmalı'lı, "*Dibâce*", Metâlib ve Mezâhib, s. XXXIII.

3 Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 66.

4 Mir Veliyuddîn, "*Mu'tezile*" (İslam Düşüncesi Tarihi içinde), ed. M. M. Şerif, çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990, I, 237.

5 Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 115.

6 bk. Macit Fahri, a.g.e., s. 64; Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1998, s. 71.

7 Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 21. Daha geniş bilgi için şu esere bakılabilir. Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'İnde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'İnde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut, 1978.

8 Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990, s. 172; Alper, a.g.e., s. 22.

9 Mir Veliyyüddîn, "*Mu'tezile*", I, 249.

10 Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1980, s. 480.

11 Yavuz, Yusuf Şevki, "*Akıl*", DİA, İstanbul, 1989, II, 242.

12 bk. Câhız, Ebû Osman b. Bahr, *ed-Delâil ve'l-'İtibâr*, Beyrut, 1988, s. 67-68.

13 Eş'arî, *Makâlât*, s. 480. krş. Gurâba, Hamûde, *el-Eş'arî*, Kahire, 1953, s. 245.

14 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

15 Ebû Sa'de, Mehrî Hasan, *el-İtticâhu'l-Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rifeti 'İnde'l-Mu'tezile*, Kahire, 1993, s. 81.

16 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 27; Yavuz, "*Akıl*", II, 242.

17 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, 1965, XI, 375.

18 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, *(et-Teklîf)*, XI, 375, 379.

19 Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 11-15.

20 Mâverdî, a.g.e., s. 33-38.

21 bk. el-Câsiye 45/23.

22 Buna yakın bir tanımlama için bakınız. Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1994, s. 57; krş. Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (nşr. H. P. Lins), Kahire, 1963, s. 206.

23 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 14. Daha önce Kâdî Abdülcebbâr da benzer şeyler söylemiştir. bk. *el-Muğnî*, XI, 377.

24 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 14.

25 Mâverdî, a.g.e., s. 14-15.

26 Mâverdî, a.g.e., s. 15-16.

27 el-Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire, 1381, s. 7-8. *Şeyh Müfîd* (ö. 413/1023) ise, akıl konusunda ehl-i hadis gibi düşünmektedir. Aklın Allah'ı bilme ve sonuç çıkarmada nakle muhtaç olduğunu söyler. Ona göre akıl, hiçbir zaman nakilden bağımsız hareket etmez. Şeyh Müfîd, Mu'tezile, Hâriciler ve Zeydiyye'nin aklın, nakilden bağımsız olarak hareket ettiği görüşüne sahip olduklarını zikreder. bk. Şeyh Müfîd, Muhammed b. en-Nu'mân, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz, 1363, s. 44.

28 Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996, s. 96.

29 Ressî, Kasım b. İbrahim, "*Ahvâlu'l-Adl ve't-Tevhîd*", (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd

içinde), thk. Muhammed Ammâra, Kahire, 1971, I, 96.

30 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985, s. 190.

31 bk. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 206.

32 bk. Ebû Sa'de, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 124.

33 Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut, 1986, s. 19-20.

34 Taha 20/13.

35 Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl*, s. 23-24.

36 Yâsîn 36/60.

37 en-Nahl 16/43, 44.

38 Âl-i İmrân 3/138.

39 el-Kıyâme 75/19.

40 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 90.

41 Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl*, s. 16-20.

42 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 237. Tarihte, muhaddisler ve aklî ekol taraftarları, akılla ilgili hadislerin sıhhati konusunda iki kısma ayrılmışlardır. Aklî ekol, akıl konusunda rivâyet edilen hadislerin gerek isnad ve gerekse metin bağlamında uydurma olduklarını savunmuşlardır. Ehl-i hadis ve bir takım sûfi mütekellimler, akılla ilgili hadisleri, her ne kadar isnad açısından zayıfsa da, mana olarak İslam'ın rûhuyla bağdaştıklarından dolayı sahih olarak kabul etmişlerdir. Bu son görüşü benimseyenlerden birisi de *Hâris el-Muhâsibî*'dir. Akılla ilgili hadisler, *İbnu Ebî'd-Dünyâ* (ö. 327/938) tarafından *el-Akl ve Fazluhu* (Kahire, 1996) ismiyle toplanmıştır.

43 el-Mülk 67/10.

44 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 11-12; krş. İslambûlî, Sâmir, *Ilmullâh ve Hürriyyetü'l-İnsân*, Dımaşk, 1994, s. 14.

45 bk. el-Ankebût 29/43.

46 Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, 80.

47 el-Bakara 2/31-33.

48 Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl*, s. 18-21.

49 Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 234.

50 Muhâsibî, a.g.e., s. 43.

51 bk. el-Enfâl 8/42; et-Tevbe 9/115; el-Fussilet 41/17.

52 el-Fussilet 41/46.

53 Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl*, s. 21-22.

54 İbn Vehb, Ebu'l-Hasen İshâk b. İbrahim, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, (nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadise), Bağdat, 1967, s. 60.

55 bk. Muhâsibî, a.g.e., s. 25-26.

56 bk. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 293.

57 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 4-5,

58 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 5, 10, 80, 100.

59 Mâtürîdî, a.g.e., s. 92-95. krş. Eyyub Ali, A.K.M., "*Mâtürîdîlik*", (M. M. Şerîf, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990, I, 299-300; krş. Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, İstanbul, 1949, s. 77.

60 Mâtürîdî, a.g.e., 100.

61 bk. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 205-206; krş. Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 352.

62 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 236-37..
63 bk. Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, (thk. Ebû Hâcer M. es-Saîd), Beyrut, 1980, s. 317.
64 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 206.
65 Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 29.
66 Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Bekir Topaloğlu), Dımaşk, 1979, s. 18.
67 Taftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (haz. S. Uludağ), İstanbul, 1982, s. 115-116.
68 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s.77.
69 Âmidî, Seyfeddîn, *el-Mübîn*, (thk. H. Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire, 1993, s. 107.
70 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut, 1986, s. 31-32.
71 el-Bakara 2/170.
72 bk. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s.206.
73 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511.
74 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi'yâru'l-Ilmi fi'l-Mantık*, (nşr. Ahmed Şemseddîn), Beyrut, 1990, s. 276.
75 Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb, ts., s. 557.
76 Âmidî, Seyfeddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Ahmed el-Mehdî), Kahire, ts., s. 58.
77 Dağ, Mehmet, "*Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi*", A.Ü.İ.F. İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi, 1980, IV, 106.
78 Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, (thk. M. Yûsuf Mûsâ-A. Abdülmünim Abdülhamîd), Kahire, 1950, s. 15-16.
79 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 32-33; Gazâlî, *Mi'yâru'l-Ilm*, s. 286-290.
80 Cüveynî, a.g.e., s. 15-16.
81 krş. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 202.
82 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 63; Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 82.
83 bk. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 20.
84 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, Beyrut, 1986, s. 52-53.
85 en-Nûr 24/35.
86 el-Bakara 2/257. Ayrıca şu âyete de bakınız. el-En'âm 6/52.
87 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 14, 15, 74.
88 Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu liAhkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965, XXII, 256.
89 İbnû Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve Fazlüh*, Kahire, 1946, s. 28.
90 Şahin, Hasan, "*Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı*", (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî isimli kitabın içinde), Kayseri, 1988, s. 112.
91 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983, s. 4.
92 Âmidî, *el-Mübîn*, s. 108.
93 Gazâlî, *Şerefu'l-Akl*, s. 58-60.
94 Gazâlî, a.g.e., s. 662.
95 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994, I, 30; krş. a. mlf., *Şerefu'l-Akl*, 58-60; a.mlf., *Mi'yâru'l-Ilm*, s. 275.

96 el-Furkân 25/44; el-Mülk 67/10.
97 Geniş örneklendirmeler için bakınız. Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2000, s. 430.
98 Gazâlî, *Şerefu'l-Akl*, s. 567.
99 Yavuz, "*Akıl*", DİA, II, 245.
100 Râzî, Fahreddîn, *Muhassal: Efkâru'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Beyrut, 1984, s. 150.
101 Dağ, a.g.m., s. 107.
102 İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (nşr. Abdurrahmân b. Muhammed), Riyad, 1381, XVIII, 338.
103 Fârâbî, *Meâni'l-akl*, (es-Semerâtü'l-Marziyye içinde, nşr. Dietericil), Leiden, 1895, s. 40-42, 46.
104 bk. Yavuz, "*Akıl*", DİA, II, 244.
105 Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut, 1987, s. 27-28.
106 Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl*, s. 17-20.
107 Mâverdî, *A'lâm*, s. 28.
108 Muhâsibî, a.g.e., s. 19-21.
109 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 29.
110 bk. Kâdî Abdülcebbâd, *el-Muğnî*, XII, 506; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 18.
111 Gazâlî, *Şerefü'l-Akl*, s. 59.
112 Mâverdî, a.g.e., s. 13.
113 İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 99.
114 Lock, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, 1992, s. 426.
115 Descartes, R., *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. M. Karasan), İstanbul, 1967, s. 3-4.
116 Descartes, R., *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev. M. Karasan), İstanbul, 1977, s. 17.
117 Descartes, R., *Metod Üzerine Konuşma*, s. 4.
118 Aristo, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul, 2000, s. 167.
119 bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 78; Karadeniz, "*Akıl-Vahiy İlişkisi*", s. 40.
120 Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 4-5; Karadeniz, "*Akıl-Vahiy İlişkisi*", s. 41.
121 Lalande, A., *La Raison et Les Normes*, Paris, 1933, s. 16-17, 187, 228.
122 bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 5, 135-136, 267.
123 bk. Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, s. 70-72.
124 Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, 1984, s. 170.
125 Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 567.
126 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, I, 309, 311.
127 Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 568.
128 el-Bakara 2/164.
129 Ayrıntılı örneklendirmeler için bakınız. Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 108-117.
130 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 147.
131 Ebû Dâvûd, "Salât" 60.
132 Döndüren, Hamdi, "*Âkıl*", DİA, II, 247.
133 Eş'arî, *Makâlât*, s. 482.

134 bk. Şeyh Zâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, Kahire, ts., s. 46-48.
135 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 256.
136 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 211, 258. a.mlf., *el-Fark*, s. 129.
137 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 130.
138 el-Ahkâf 46/15.
139 Tartışmalar için bakınız. Eş'arî, *Makâlât*, s. 482.
140 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (el-İmâm Kasım er-Rassî, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Mısır, 1971, I, 207; Azbe, *er-Ravzatü'l-Behiyye*, s. 97.
141 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 784.
142 Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995, IV, 41-42.
143 bk. Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 16; a.mlf., *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 28.
144 bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511; Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ*, s. 29.
145 Gazâlî, *Şerefü'l-Akl*, s. 67.
146 Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl*, s. 18-19, 33.
147 İsfehânî, a.g.e., s. 511.
148 el-Ankebût 29/43.
149 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511.
150 el-Kehf 18/104.
151 Muhâsibî, a.g.e., s. 27-28.
152 er-Rûm 30/7.
153 Lalande, *La Raison*, s. 16-17, 187, 228. Ayrıca bakınız. Câbirî, *İslam Aklının Oluşumu*, s. 21-53.
154 bk. Gazâlî, *Şerafu'l-Akl*, s. 51.
155 Câbirî, a.g.e., s. 21-53.
156 Âmidî, *el-Mübîn*, s. 106; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-Akl ve'l-Ilm*, Kahire, 1981, I, 440.
157 bk. Beyâzîzâde, *Işârâtü'l-Merâm*, s. 78.
158 bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 167-190; krş. Bolay, S. Hayri, "*Akıl*", DİA, İstanbul, 1989, II, 239
159 Aristo, *Ruh Üzerine*, s. 177.
160 Macit Fahri, *Aristoteles*, Beyrut, 1958, s. 68-69.
161 Farabi, *Ma'âni'l-Akl*, s. 46.
162 Farabi, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 66-69, 85-87; İbn Sina, *el-İşârât*, III, 219; Meriç, Işık Doğudan Gelir, s. 180; Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1966, s. 83; Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy*, s. 102, 172-173.
163 Gazâlî, *Mi'yâru'l-Ilm*, s. 290.
164 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 32-33.
165 bk. Macit Fahri, *Aristoteles*, s. 68-69.
166 Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası*, (çev. V. Ersoy), İstanbul, 1994, s. 204-205.
167 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 236-237, 263.
168 Burckhardt, a.g.e., s. 205; krş. Kılıç, Sadık, "*Aklın Önemi ve Düşünce Hürriyeti*", (Kur'an'ı Anlama Sorunu içinde), İstanbul, 1999, s. 17.
169 Meriç, a.g.e., s. 184.
170 Farabi, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s. 86-87.
171 Geniş bilgi için bakınız. Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânü'l-Kâmil*, Kahire, 1301, II, 21-24.

172 İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, (çev. A.Y. Özemre), İstanbul, 1998, s. 39.
173 bk. Tirmizî, "Kıyâmet" 25; İbn Mâce, "Zühd" 31.
174 Gazâlî, *Şerafü'l-Akl*, s. 59-60.
175 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 237.
176 Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Vasâyâ*, (thk. Abdülkâdir Atâ), Kahire, 1964, s. 86; a.mlf., *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 45, 55-56.
177 bk. Sabûnî, *el-Bidâye*, 20.
178 Descartes, *Metod Üzerine*, s. 4, 30, 48.
179 Aristo, *Ruh Üzerine*, s. 169.
180 Müslim, "Kader" 25.
181 Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 185.
182 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 225.
183 bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100, 182-185.
184 Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1968, s. 48.
185 Goleman, Danıel, *Duygusal Zekâ*, (çev. B. Seçkin Yüksel), İstanbul, 1996, s. 23.
186 Goleman, a.g.e., s. 44-45.
187 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 24, 175, 310.
188 Goleman, a.g.e., s. 50.
189 bk. Penfield, Wilder, *The Myserty of the Mind*, Princeton, 1975; krş. Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, (çev. M. Özel), İstanbul, 1990, s. 94.
190 Kılıç, "*Aklın Önemi*", s. 24.
191 Geniş bilgi için bakınız. Dihlevî, Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (çev. M. Erdoğan), İstanbul, 1994, II, 666.
192 Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (çev. A. Şener), Ankara, 1986, s. 314.
193 bk. Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât*, (çev. M. Erdoğan), İştanbul, 1990, II, 7-9.
194 Şâtıbî, a.g.e., II, 7.
195 Bûtî, Ramazan, *Davâbitu'l-Maslaha*, Beyrut, 1982, s. 250; Kılıç, a.g.e., s. 26.
196 Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 315.
197 M. Tâhir b. Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. V. Akyüz-M. Erdoğan), İstanbul, 1999, s. 141.
198 el-Mâide 5/90-91.
199 en-Nûr 24/31.
200 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 227; Ece, a.g.e., s. 249.
201 Nesâî, "Eşribe" 44.
202 Ebu Zehra, a.g.e., s. 295.
203 bk. İbn Kayyım, *Medâric*, I, 242-43; krş. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 298-99.
204 Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994, s. 277.
205 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 796-97.
206 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 33.
207 el-Furkân 25/43.
208 Bulaç, a.g.e., s. 279-280.
209 bk. krş. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 94.
210 bk. Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 58.
211 Goleman, a.g.e., s. 77.

212 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 184-185.
213 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 81; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 142.
214 Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 30.
215 Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 113.
216 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 111.
217 el-A'râf 7/184. Ayrıca şu âyetlere de bakınız. el-Kalem 68/2; el-İnfitâr 82/22.,
218 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 139.
219 Buhârî, "Hudud" 22; "Talâk" 11.
220 İbn Mâce, "Talâk", 15.
221 Geçici ve kalıcı akıl hastalıkları için bakınız. Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul, 1308, IV, 266.
222 bk. Ebû Davud "Vitr" 32; Nesai "İstiâze" 36, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 89; III, 192, 218.
223 Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 291.
224 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 343; Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 234-236; Ece, Hüseyin K., *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000, s. 585.
225 bk. en-Nisâ 4/5.
226 el-Bakara 2/13.
227 el-Bakara 2/130.
228 el-Askerî, *el-Furûk*, s. 67.
229 el-A'râf 7/66-67.
230 el-Cinn 72/4.
231 el-Cinn 72/7.
232 el-A'râf 7/155.
233 bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 263; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 210.
234 el-Hacc 22/2.
235 bk. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 206; Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (thk. M. Sağîr Hasan el-Ma'sûmî), İslamâbâd, ts., s. 63-60.
236 Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 33.
237 Pezdevî, *Usûl*, s. 207.
238 Gazâlî, *Şerefu'l-Akl*, s. 567; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 619.
239 Kalb ve onun işleviyle ilgili geçen bazı âyetler için bakınız. el-Mâide 5/41; el-A'râf 7/179; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/46; Kaf 50/37.
240 krş. Râzî, *en-Nefs*, 55-56.
241 bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 77; Oleron, *Zekâ*, s. 60.
242 Baymür, a.g.e., s. 34.
243 Yaltkaya, Korkut, "*Bellek Bozuklukları*", Bilim ve Teknik, sy., 389, (Nisan-2000), s. 44.
244 el-Hacc 22/46.
245 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 197; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 618.
246 Elmalı'lı, *Hak Dini*, I, 566.

Üçüncü Bölüm

KELÂM'DA AKLIN VE NAKLİN İŞLEVSELLİĞİ

I. Kudret-Bilgi ve Akıl İlişkisi

Epistemoloji, (bilgi teorisi), bilen insan ile bilinen nesne arasındaki ilişkilerin incelenmesinden doğmuştur. Bu nazariye, bilginin tanım ve tasnifi, kaynak, değer, güvenilirlik ve sınırları ile meşgul olur.[1] Bir başka ifade ile epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçaltı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır.[2] Felsefenin önemli konularından olan epistemoloji, kelamın da zorunlu temel dayanaklarından birisini oluşturur. Akıl ise, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini teşkil eder.[3] Bu nedenle kelamda bilginin üretiliş biçimleri de onun kapsamı alanına dâhildir. Tarihi süreçte, İslam toplumlarının bilinçaltında yer eden inanç olayları, oluşturulmuş aklın çerçevesini çizdiği bir bakış açısının ortak üretimidir. Eğer, kelamî fırkaların doğuşunda kudret, bilgi ve iman meseleleri arasında yakın bir ilişkinin varlığından söz edilirse, bunda yadırganacak bir şey yoktur. Hatta bilgi ile temellendirilmiş imanın arkaplânında aklî araştırma yatar. Kelam tarihinde bilgi-iman ilişkisi ilk defa Mürcie eliyle başlamıştır. Bu konuda Mürcie, tarihi süreçte iki görüntüye sahiptir: Bunlardan ilkini,

bir yönüyle insanın kudret ve istitaatını inkâr eden *Cehm b. Safvan* önderliğindeki *hâlis cebriyye*, diğerini ise, insanda müstakil bir kudretin varlığını kabul eden ve bu sebeple "*insan, eylemlerinin yaratıcısıdır*" diyen *Gaylân ed-Dımaşkî* (ö. 126/743) temsil eder. Her ikisi de imanın tanımında görüş birliğine sahiptirler. Onlara göre "*iman, Allah'ı bilmektir; inkar ise, O'nu bilmemektir.*"[4] Böylece onlar, imanın karşılığını bilgi, küfrün karşılığını da cehâlet olarak nitelendirmiş oldular. Diğer yandan, insanın bilgi ve eylemlerini gerçekleştirmede kudretinin olup olmadığını tartıştılar. Örneğin, *Cehim b. Safvan*, fiil üzerinde insana bir kudret vermeyip, insanın kudretini tamamen nefyetmektedir. *Cehim*, tevhid görüşünü temellendirmek için kudreti sadece Allah'a hasreder. Bu insanı, Allah'a her türlü benzerlikten soyutlama düşüncesinin bir neticesidir.[5]

Gaylan ed-Dımaşkî de iman-bilgi ilişkisi konusunda *Cehim b. Safvan*'ın ilkelerini izler. Gaylân, kader ve ircâ düşüncesini bir araya toplayarak şöyle diyor: "*İman, Yüce Allah'ın ikinci bilgisi* (el-ma'rifetü's-sâniye) *olup; muhabbet, boyun eğme ve Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Resûl'ün O'ndan getirdiklerini ve Yüce Allah'tan gelenleri ikrar etmektir.*"[6] Birinci ve ikinci bilgi arasında ayırım yapan Gaylân'ın bu iddiasına göre, *ilk bilgi* (el-ma'rifetü'l-ûlâ), zorunludur ve iman değildir. Çünkü iman, dil ile ikrardır ve Allah'ı bilmek zorunludur, O'nun bir fiilidir; bu yüzden imandan değildir.[7] Bu iman tanımlamalarından yola çıkarak söylemek gerekirse, ikinci bilgi, işlevsel aklın bir çabası olan ve delile dayalı '*nazar ve istidlâl*' neticesinde çıkarılan bir bilgidir. Böylece, nazar ve istidlâle dayanmayan, bizzat insanda bulunan ilk bilgi ile nazar ve istidlâle dayanan ikinci bilginin arası ayırt edilmiş olmaktadır. *İlk bilgi*, mütekellimlerin terminolojisinde bulunan ve bedihî olarak düşünmeden ilk bakışta meydana gelen zorunlu bilgidir. Bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. *İkincisi* ise, insanın aklî bir çaba ve faaliyeti neticesinde elde ettiği kesbî, istidlâli bilgidir ki, bu düşünme çeşitlerine dayanır. Dumanı gördüğümüz zaman ateşin varlığına intikal etmek gibi.[8] Bilgi türlerinden yola çıkarak söylemek gerekirse, *Gaylân*'a göre, Allah'ı bilmek, insanî

bir eylemdir. Şüphesiz bu tür bilgi, eşya üzerinde sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak aklı kullanma biçimi olan "*nazar*"ın bir neticesidir. Bu bilgi türü tamamıyla, insanın kendi güç ve özgür iradesiyle meydana gelen bir fiildir. Bu manada kesbî çaba sonucu ulaşılan iman bilgisinin muhdisi ve müdebbiri, doğrudan insandır. İnsanda ilk doğan bilgi ile, bir yönüyle iman ve bilgi sorunu, bir başka yönden, insanın gücü ile seçme özgürlüğü arasında yakın bir ilişki vardır.[9]

Mu'tezile akımı içinde sistematik bir düşünür olan ve bu ekole kapsamlı doğmatik bir sistem sunan *Ebu'l-Huzeyl* de, bilgi, kudret ve iman arasında yakın ilişki kurar. İnsanın bir eylemi gerçekleştirebilmesi ya da yapabilmesi için "*kudret*"i şart koşar. Sonuçta insanlar kendi fiillerinden sorumlu olacaktır. Dolayısıyla bu fiillerinden dolayı sevap ve günah kazanacaklardır. Zira insan, bildiği şeyin keyfiyetine güç yetirir, bilmediği şeyin keyfiyetine güç yetiremez. Bu sebeple *Ebu'l-Huzeyl*, renkleri, tatları vs. cisim olarak değerlendirmez. Çünkü bunlar, insanın keyfiyetini bilmediği arazlardır. İnsanın gücü, mâhiyetini bildiği araçlar bağlamında geçerlidir. Sözgelimi, Allah'ın, kullarını hareketler, duruşlar, sesler ve acı duymalar gibi mâhiyetini bildikleri şeylere güç yetirebilir kılması, mümkündür. Fakat renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, âcizlik ve güçlülük gibi mâhiyetini bilmedikleri şeylerin Allah tarafından kulların gücü dahiline sokulduklarını söylemek câiz değildir.[10] Pekiyi Allah insanlara herhangi bir ameli takdir ederse, bu durumda ayrıca insanın buna bir gücü kalır mı? *Ebu'l-Huzeyl* bunu reddetmektedir. Çünkü iki kâdirin bir makdûrunun olması muhaldir.[11] Şüphesiz böyle bir düşünce, insanın keyfiyetini bildiği şeylere güç yetireceği ve bilmediği şeylere güç yetiremeyeceği şeylerin ayırdımını vurgulamaktır. İnsanın kudreti, herşeye güç yetiren Allah'ın kudretinin bir ürünü olmaktan öteye geçemez. Gayet açıktır ki, Ebu'l-Huzeyl burada Allah'ın kudreti ile insanın kudretinin arasını ayırıyor. O, insanın fiile kudreti olan söz ile, Allah'ın kuşatıcı kudretine imanla, güçlü iradesinin arasını ayırarak tenakuzu ortadan kaldırmaya çalışıyor. İşte müslümanların muttakilerine göre mutlak tevhidin temeli sa-

yılan iman budur.[12] Kudrete ilişkin Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşlerinden çıkardığımız sonuca göre fiil, Allah'ın fiili ve insanın fiili şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrılışın odak noktasını arazlar ve cevherler oluşturur. Ancak insanın gücü, keyfiyetini bildiği alanda iş yapar. Bu alanla ilgili fiiller, insanın eylemidir. İşte insan bu alan dâhilinde olan fiillerinden sorumlu tutulacaktır.[13]

Ebu'l-Huzeyl, bilgi ile kudret arasında bir farklılık görür. Bilgi insanın fiilidir. Kudret ise, Allah'ın insana lutfettiği bu bilgiyle ilişkilidir. Bir yönüyle de o, bu düşünceden uzaklaşarak, marifetin ilahi kudretle, insanın fiili arasında bir ilişki olduğu tasavvuruna gidiyordu. Bu sebeple o, içine düştüğü bu krizden çıkmak için şu sözü söylemek zorunda kalıyor: "Bilgi iki çeşittir. Biri, zorunludur. Allah'ın bilgisi ve O'nun bilgisine götüren delilin bilinmesi gibi. Öteki de bu ikisinin dışında kalan duyular (el-havâss) ve kıyas yoluyla edinilen bir olayın bilgisi gibi bilgiler, ihtiyâr (seçme) ve iktisâb (kazanma) bilgileridir."[14]

Ebu'l-Huzeyl bilgi konusunda Cehm b. Safvan'ın "*cebir*" anlayışıyla, Gaylân ed-Dımaşkî'nin "*ihtiyâr*" anlayışı arasında orta bir konumda duruş sergiliyor. O'nun Allah'ı bilme konusundaki cebrîliği, zorunlu bir bilgi olarak nitelendirmesi gerçekten garip bir iştir. Fakat diğer yönden de o, Mu'tezile'nin en önemli "*adâlet ve tevhîd*" ilkesi arasındaki farklılığı açıklamaya yardımcı oluyor. Bir yandan da ilâhi birliğin (tevhîd) isbatı konusunda, evrende mutlak Allah'ın egemenliğini ikrarda aşırılığa gidiyor.[15] Bu sebeple o, Allah'ın kudretine sınır çekici bir izlenim vermesinden dolayı, zaman zaman muhalifleri tarafından sert eleştirilere konu olmuştur.[16] Mu'tezili düşüncede "*ilâhi kudret*" tartışması "*kubuh eylemler ve aslâh*" konusu arasında gidip gelmiştir. Bundan asıl amaç, Allah'ı çirkin eylemlerden soyutlama düşüncesidir.

Nazzâm ise, "*Allah, zulme ve yalana güç yetiremez*" demekle, dolaylı olarak, ilâhi fiilin ahlâk kanunlarına zorunlu olarak boyun eğdiğini savunmuş oluyor. Böyle bir düşünce biçimi, muhatapta, Allah'ın fiillerinde mecbur olduğunu, muhayyer olmadığını çağrıştırıyor. Nazzâm'ın, ilâhi fiili ahlâk kanunlarına boyun eğdirme çabasındaki amacı, şüphesiz Allah'ı, zulüm fiilinin öznesi

olan insana benzemekten nefyetmektir. Ona göre zulüm ve yalan, âfet sahibi bir cisimden meydana gelir. Allah'ı, her iki fiile güç yetirmekle vasfetmek ise, O'nu âfet sahibi bir cisime bağlamak olur. Aslında Nazzâm'ın bütün çabası; Allah'ı hâdislik alâmetlerinden soyutlayarak tevhidi savunmaktır. Diğer Mu'tezilî düşünürlerde olduğu gibi Nazzâm da tevhid uğruna büyük gayretler sarfetmiştir. [17]

Nazzâm'ın bu düşünceleri doğal olarak Mu'tezile'nin dinî düşünce alanındaki yönelişlerini etkiledi. Özellikle, tevhid ve adâlet düşüncesi bunun başında gelmektedir. İslam tarihinde onun müslüman mütefekkirler üzerinde nüfuz edici etkisi ya onun yanında yer alma ya da karşısına geçme ile kendisini göstermiştir. Nazzâm'ın, karşıt düşüncedeki insanlar tarafından en çok eleştiriye tabi tutulduğu konulardan birisi de *'hareket teorisi'* olmuştur. Onun, 'bütün cisimler hareket halindedir, hareketlerin tümü tek cinstir" görüşü, onu, "mutlak hayır niteliği ile tavsifi mümkün olan ilâhî fiilin birliği" düşüncesine götürdü. Görüşlerinde daha da ileri giden Nazzâm, canlıların fiillerinin hepsi de bir cinstir ve hepsi de hareket ve sükûndan ibarettir, iddiasında bulundu. Ona göre, sükûn bir yere dayalı (itimâd) bir harekettir. Bilgiler ve irade ise hareketler cinsindendir ve arazdır. Arazların hepsi, bir cinstir ve hepsi de harekettir. Renkler, tadlar, sesler ve duyulara gelince, onlar ayrı ve birbiri içerisine girmiş cisimlerdir.[18]

Nazzâm'ın bu görüşünden anlaşıldığına göre, bilgi ve iradeyi kapsayan insanın fiilleri tek bir cinstir, tamamen hareket ve sükûna râcîdir. Nazzâm'ın hareket kuramında bulunan kültürel zaman süreci, tek değil, birçok merhalelere sahiptir. Bunlardan sukûn, Nazzâm'a göre, itimâd hareketidir (hareket-i i'timâd). Bu gizli bir harekettir. Yani, bir şeyin olduğu yerde hareket etmesi gibi. Diğer bir hareket çeşidi de yer değiştiren hareket (hareket-i nakle) olup görünen bir harekettir. Dolayısıyla iki türlü hareket vardır; mekanda olan hareket, mekandan çıkan hareket. Hareketlerin tümü tek cinstir.[19] Nazzâm'ın hareket kuramından anladığımız kadarı ile, arazlar tümüyle hareket cümlesindendir. Bu sebeple insan, ancak araz olanlara güç yetirebilir. Allah ise, hem

araz ve hem de cevhere, ikisine birlikte güç yetirir. Böylece o, Allah'ın kudretini insanın kudretinden ayırmış oluyor.

Allah'ın kudreti çevresinde oluşturulan sorunlar Nazzâm ve Câhız'da daha çok artış gösteriyor. Örneğin, Nazzâm, kötülük problemine ilâhi kudreti sınırlandırıcı bir tarzda yaklaşır. Allah'ın, zulme, yalana ve diğer kubuh eylemlere kudretinin olmasını nefyeder. Allah'ın kullarına iyiliklerin dışında bir şey yapmaya gücünün olmadığını iddia eder. Bunun anlamı, Allah sadece aslah fiili yaratabilir. Bunun dışındaki fiiller insanın gücü dâhilindedir. Aslah olan fiillerin dışındakilerin yaratıcısı insandır.[20] Onun bu düşünceleri, İslam dünyasında birçok tartışmaya sebep olmuştur. Özellikle, *"Allah zulme ve yalana güç yetiremez"* görüşü, Allah'ın kudretini sınırlamak olarak yorumlanmış, bizzat Mu'tezile'nin içinden bu görüş şiddetli tepkiler almıştır.[21]

Mu'tezile bilginleri, akletmenin bilgi halini alma durumu üzerinde çok durmuşlardır. Örneğin, doğru bir akıl yürütme, nasıl bir bilgi üretebilir? Bu soruya Mu'tezile bilginleri geliştirdikleri 'hareket kuramı' içerisinde 'tevlîd/türetme' yöntemiyle cevap vermişlerdir. Şöyle ki, hareket kuramı açısından Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri ikiye ayrılır: Bir aracı olmaksızın doğrudan insanın bizzat kendisinin yaptığı eylemler, ikincisi ise, dolaylı olarak bir başka fiil vâsıtasıyla fâilden fiilin meydana gelişidir (fiil-i tevellüd). Örneğin, insanın durgun bir suya taş atmasıyla suyun hareketlenmesi gibi. İşte burada, suyun hareketi taşın hareketinden doğmuş bir fiildir.[22] Kelam tarihinde mütevellid fiiller alanında ortaya çıkan tartışmalar, insanın fiillerinden sorumlu olması çevresinde yaşanmıştır. Mütevellid fiiller konusunda Mu'tezile'nin bütün amacı, insanın eylemlerini gerçekleştirmede müstakil kudretinin olduğunu vurgulamaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu konuda Ebu'l-Huzeyl, insanın kendisinden doğan fiilleri; keyfiyetini bildiği ve keyfiyetini bilmediği fiiller şeklinde ikiye ayırmıştı. Ebu'l-Huzeyl'e göre, insan, keyfiyetini bildiği fiilleri yapmaya güç yetirir, yani sorumluluk taşır, keyfiyetini bilmediği fiillere güç yetiremez, yani onlardan sorumlu değildir.[23] Ebu'l-Huzeyl'in bütün çabası, ilâhi kudret ile insani kudretin arasını

ayırmaktır. Ahlâki hükümleri aklî bir temele oturtan müellif, her türlü adalet ve doğruluk hükümlerini çiğneyebilen, suçsuzu cezalandırabilen ve imkansızı talep edebilen kadir-i mutlak bir ilahlık anlayışına razı olmamaktır.[24]

Görebildiğimiz kadarıyla *"tevellüd"* fikri, iki ilke üzerine kuruludur; insanın özgürlüğü ilkesi ile illiyet ilkesi. Ebu'l-Huzeyl, birinci ilke olan insanın özgürlüğü ilkesini esas almıştır. Bu onun tevellüd görüşüne uygun bir ilkedir. Fakat Ebu'l-Huzeyl, "illiyet" ilkesi konusunda tabiat kanunlarının zorunsuzluğuna inanır. Ona göre Allah'ın, ağır olan bir taş ile havayı uzun süre cemetmesi câizdir. Allah bunları cemeder ve bu durumda ne taş yere düşer ve ne de yuvarlanır, bilâkis sükûn meydana gelir. Yine ateş ile pamuk bir arada cemedildiği halde yanma olayı meydana gelmeyebilir.[25] Mu'tezile, mütevellid fiilleri de ikiye ayırır: Sağ olan insandan meydana gelen mütevellid fiiller ki, insan, kendi eylemlerinden olan bütün mütevellid fiillerden sorumludur. Diğeri ise, cansız varlıklardan (bayılan, uyuyan) meydana gelen mütevellid fiillerdir ki, bunun fâili doğrudan Allah'tır. Ateşin yakması gibi.[26] İşte Ebu'l-Huzeyl'in "illiyet" meselesinde bu ikinci görüşü benimsediği anlaşılıyor. Bu konu Mu'tezile bilginleri arasında tartışmalıdır.

Mâtürîdîler ise, fiillerin tevlîd (doğurma) ve başka bir fiil meydana getirmesini (mütevellid) kabul etmezler. Onlar, doğru bir düşünüş sürecinden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhi bir âdete (el-âdetü'l-ilâhiyye) bağlı olduğunu öne sürmektedirler. Bilgi ve akletme arasındaki bağ, öz olarak Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdettir. Bu, filozoflarda olduğu gibi ne mantıkî bir zorunluluk (icab) yolu olan bağdır ve ne de Mu'tezile'nin savunduğu gibi, doğal bir üretim(tevlîd) mes'elesidir.[27] Örneğin, Mâtürîdîlere göre, atılan bir okun gitmesi, insana ulaşması, isabet ettiği bedeni yaralaması, bundan dolayı acıların meydana gelmesi, bütün bunlar Allah'ın işi olup, O'nun yaratmasıyladır. Bu fiillerin sebebi, Allah'ın fiilidir. Meydana gelen ölüm, sözkonusu fiillerden sonra sebep yoluyla oku atana yüklenir, o ancak sebep yoluyla kâtil olur.[28] Öldürme eylemini gerçekleştiren kâtil, eylemin

doğrudan fâilidir, demek, Mâtürîdî veya Eş'arîlerin mantalitesine göre, *Allah'a rağmen* şeklinde zihinsel bir anlamı çağrıştıracağı için üslûpta aşırı hassasiyet gösterildiği anlaşılmaktadır. Halbuki, Mu'tezile'nin bütün gayreti, insanın, eylemlerinden sorumlu tutulabilmesini "eylemin fâili Allah değil, doğrudan insandır" şeklinde formüle etmesi, adâletin anlamlı olabilmesi için insanın özgürlüğünü savunmaktır. Aslında her iki akımın bütün hassâsiyeti, Allah'ın birliği ilkesine toz kondurmamaktır. Mu'tezile'ye göre, ayak, burun, kulak, göz, el gibi bütün araçları yaratan Allah'tır, ama, bu araçları eylem düzeyinde kullanan ise, insandır. Tevhid ve adâlet ilkelerinin bir gereği olarak Mu'tezile araç ile, bu aracın kullanılma eylemini birbirinden ayırmıştır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında ayrılığın temelinde, insan, eylemlerinin fâili midir yoksa hâlıkı mıdır? şeklindeki sorularda geçen fâil ve hâlik kavramlarına yüklenen anlam farklılığı yatmaktadır.

Akıl, bilgi ve kudret ilişkisini temellendirmede insanın eylemleri çevresinde yapılan tartışmaların birbiriyle çok yakın bağlantıları vardır. Kelam felsefesinde *tab'* düşüncesi de bu bağlantının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. İlâhi kudret ve insan kapasitesinin zıtlaşması meselesindeki zorlukların üstesinden gelmek için Nazzâm gibi kimi seçkin düşünürler, bazı felsefî yollara başvurdular. Bunların başında "*tab'/doğa*" düşüncesi gelir. "Doğa ehli" denilen Mu'tezile âlimlerini, doğayı tek belirleyici kaynak ve meydana gelen olayların yaratıcısı olarak gören *natüralistler*den ayırmak gerekir. Çünkü onlar, kendi zamanlarında tabiatçılarla çeşitli tartışmalara girmişlerdir.[29] *Tab'* insanda, iradesiz vâki olan şeydir. Huy, mizaç ve yaratılış gibi özellikler bunun içerisine girer. *Tabîat* ise, cisimlerin içerisinde bulunan bir kuvvettir. Cisim onunla doğal olgunluğa erişir.[30] *Nazzâm,* cisimlere ait olan tabiat konusunda *Muammer b. Abbâd es-Sülemî*'nin (ö. 280/835) düşüncesini benimser. *Tab'* telakkisini mantıkî sınırına kadar götüren Muammer, cisimlerin varlığını Allah'a nispet ederken, arazların varlığının bizzat cisimlerin fiillerine nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. Bu fiil, ya ateş gibi cansız nesnelerde tabiî zorunlulukla (tab'an) veya insan gibi canlı varlıklarda irâdî bir şe-

kilde (ihtiyâren) ortaya çıkar.[31] *Muammer*, kendi döneminde, "renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili Allah'tır, bu fiiller araz kategorisine girmez" diyen muârızlarına karşı, *'tab'/doğa'* fikriyle cevap verme yoluna gider. Her ne kadar Allah, cisimlere renk verirse de, cisimler bu rengi kabul eder veya etmez. Eğer cisimler bu rengi kabul etmişlerse, renk cismin doğası sebebiyle meydana gelmektedir. Yani cisim, bu doğaya sahip kılınmıştır. Eğer renk, cismin tabiatından kaynaklanıyorsa, onun fiilidir. Tab'an bir şeye ait olan şeyin başka bir fâilin fiili olduğu söylenemez. Allah cismi renklendirmeyi kararlaştırabilir, ama cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir.[32] Nazzam ve arkadaşlarının bütün çabası, kötülüğün sorumluluğundan tamamen Allah'ı soyutlama düşüncesine ya da ilâhi kudret, ahlâk kanunlarına boyun eğer, iddiasına dayanıyordu. Unutmamak gerekir ki, tab' yasaları da ilahi kudretten bağımsız değildir. Onun için, ilâhi adâletin bir gereği olarak insanın yapıp-ettiklerinden sorumlu tutulması gerekir.

Gerek Mu'tezile, gerek Eş'arî ve gerekse Mâtürîdî Kelam ekollerine göre bilgi zorunlu ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayrılır.[33] Mu'tezile'ye göre, zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: Bunlardan ilki, algı (idrâk)dır ki, bilgiye ulaşmada en açık yöntemdir. Algı ile elde ettiğimiz bilgi türünde birşeyi isbat etmek için delile gerek yoktur. Sonuçta bir bilgiye delil getirilmeden ulaşılmışsa, tekrar delil getirmek gerekmez.[34] İdrâk (algı) ya dış dünyanın nesnelerine ya da iç dünyanın rûhî gerçeklerine yönelir. Acı, sıcaklık ve soğukluğu hissetmemiz gibi. Bu algılamanın derecesine göre insan ya bir davranışta bulunmaya ya da bir davranışta bulunmamaya yönelir.[35] Zorunlu bilginin diğer elde edilişi ise, genel hakikatler bağlamında akıl aracılığı ile, herkes tarafından algılanır. Zulüm ve yalan konuşmanın herkes tarafından kabih (kötü) olduğunun bilinmesi gibi. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz. İster inansın, isterse inanmasın herkes tarafından kabul edilir.[36] Demek ki, bilgi mertebelerinin ilkini, beş duyu organından doğan idrâk oluşturmaktadır. Görülenin idrâki, gözün açılmasıyla, gözün, görülen nesneye yönelmesiyle gerçekleşir. Bu bir anlayış-

tır ki, Allah'ın yarattığı 'tab'dan meydana gelen mütevellid fiillerden doğan bir parça sayılır. Bu konuda Nazzâm'ın görüşünü *Eş'arî* şöyle nakleder: "İnsanın dışında başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılış gereği, Allah'ın fiilidir. Sözgelimi, biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru gitmesi, biri onu yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru gitmesi gibi; aynı şekilde *idrâk* de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah, taşa bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir *tabiat* vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gider. Aynı şekilde, diğer varlık alanındaki mütevellid fiillerin durumu da böyledir."[37] Açıkçası Nazzâm, cisimdeki tabiatı Allah'tan bağımsız görmemektedir. Onun felsefesine göre, insanın tabiatının dışındaki güç yetiremediği herşey, Allah'ın fiilidir. Yine Nazzâm, kendisine, "*sen beni, ben sana yöneldiğim için görüyorsun*" diyen bir kimseye engel olarak şöyle demiştir: "Görme olayı, gözün kendisinden değil, tabiatında bulunan görme idrâkından dolayıdır."[38] Yani, rü'yet ve idrâk tabiattan doğuyor. Bu sebeple *idrâk, Allah'ın eylemidir.* Çünkü idrâk, mütevellid fiillerdendir. Dolayısıyla *bilgi* de tamamıyla insanın özel gayretine dayalı akıl yürütme biçimi olan "*nazar*"dan mütevellittir. Bir akıl yürütme şekli olan *nazar* ise, kalbin hareketinin gereği olan Allah'ın bir fiilidir. Buradan çıkan sonuca göre, *bilgi, kalbin hareketinden bir harekettir.*[39]

Ebu'l-Huzeyl de idrâk konusunda Nazzâm'dan farklı düşünmez. Ona göre *idrâk, akibet bilgisidir. İdrâk, gözde değil, kalpte yerleşir.*[40] Netice itibariyle her iki düşünür de kalbin ve diğer organların eylemlerini birbirinden ayırmaktadırlar. Mu'tezile içerisinde Muammer gibi bilginlerden, "cisimlerdeki *tabiatın* her ne kadar Allah tarafından yaratılmışsa da Allah'tan bağımsız ve O'nun gözetimi olmaksızın fiili yapmasıdır"[41] şeklinde görüş beyan edenlerin varlığı da bilinmektedir. Bu görüşler özellikle Eş'arîlerin insanda hâdis kudret çözümlemesi ile uyuşur.

Zihnine 'tab'/doğa' düşüncesi egemen olan Nazzâm, bu düşünceyi Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullanmıştır. Buradan

o, zıtların birleşemeyeceği sonucuna ulaşır. Bu tamamıyla, Mu'tezile kelamının temelini oluşturan adâlet ve tevhid sorununu araştırmakla, bilgi sorunu ilişkisini te'yit eder.[42] Adalet tevhidsiz, tevhid de adaletsiz olmaz. Özellikle adalet, özgürlüğü içeren bir kavramdır. Zira kişinin aklının ve özgürlüğünün olmadığı yerde adaletten söz edilemeyeceği gibi nazari bilgiden de söz edilemez. Özgürlük, bireyi başkalarından bağımsız ve ayrıcalıklı kılan bir şey olarak, akıldan önce gelir. Akıl ise, sözü edilen özgürlük kavramına bir dayanak olarak daha sonra gelir. Akıl, anlama ve yorumlama gücüne sahip bir yetenektir. Bu nedenledir ki, akıl, naklin temelidir.[43] Bu görüş, *Ebû Hanîfe* (ö. 150/767) ve izleyicileri olan Mâtürîdîlerin "*tümel bilgi sahibi akıl*" teorileriyle uyuşmaktadır. Akıl, ilâhi yasadan önce gelir. Allah'ı bilme, insana, akıl yüzünden farzdır.[44]

Bir başka Mu'tezile düşünürü olan Câhız, "*bütün bilgilerimiz doğuştan ('tıbâ')dır. Kim bir şey bilirse, öğretim ve Allah'ın yaratması ile değil, ancak tabiatı gereği bilir*"[45] diyerek, bilgi, kudret ve tab' sorunları hakkında Nazzâm ile aynı düşünceyi paylaşır. Çünkü insan, diğer canlılardan kudreti, iş yapma ve seçme eylemini gerçekleştirme yeteneği ile ayrılır. İnsana özgü bu eylemler, kudret, istidâat ve aklın varlığı şeklinde bir sıra düzeni oluşturur. İnsan ile hayvanlar arasındaki farkı en güzel bir şekilde Kur'an'da geçen '*teshîr*' âyetleri açıklar. *Teshîr*, zorla özel bir maksada doğru sevkedilmektir. Bu hususla ilgili birçok âyet vardır. Bunlardan birisi şöyledir: "*Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir. Doğrusu bunlarda düşünen kimseler için dersler vardır.*"[46]

İnsanla hayvan arasındaki farklılık sadece '*sûret*'lerdeki farklılık değildir. İlk prototip olmak yönüyle o, nutfeden, nsanlığın babası Âdem ise, topraktan yaratılmıştır. İnsan iki ayakları üzerinde yürür ve elleriyle ihtiyaçlarını giderir. Bütün bu özellikler, ahmak, deli ve çocuklarda da vardır. Fark ise, güç yetirmededir. Güç yetirmenin varlığı, aklın varlığını, aklın varlığı ise, bilginin varlığını gerektirir. Akıl ve bilginin varlığı, gücün varlığını gerektirmez. Akıl izleyen olarak, istidâatın bir neticesidir. Bilgi de ak-

lın neticesidir. Güç yetirebilmenin yokluğu, aklın etkinliğini ortadan kaldırır ve bilginin temelini yıkar. O halde istidâat, aklın varlığı için bir temeldir. Bilginin varlığı da aklın varlığı üzerine atfedilir.[47] Çünkü bilgiyi oluşturan güç, işlevsel akıldır.

Câhız, *insanın zorunlu ihtiyaçları* ile bilgi ve akıl arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. O, bu ilişki ağını anlatmak için filozoflardan birisinin diliyle şunları anlatır: Hakîmlerden birisine şöyle denilir: "Ne zaman aklını kullandın?" O da, "doğduğum saatte" der. Bu sözünü onların inkar ettiğini görünce hakîm kişi sözlerine şöyle devam eder: "Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, ihtiyaç duyduğum zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum" diyor ve "bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını" ekliyor.[48] Bunun manası, çocuğun tabiatının hayatî önem taşıyan ihtiyaçları, bilgisi ile sınırlandırılmıştır. İşte Câhız, çocuğun istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, *akıl* ismini veriyor.[49] Bilgiyi, akıl olarak tanımlamanın temeli de buna dayanmaktadır.

Bu örneklerden sonra Câhız, çocuk ya da bireyin halinden cemaate geçiyor. Şöyle ki, "insanların birbirine muhtaç olmaları, en alt tabakadan en üst tabakaya varıncaya kadar, onların tabiatlarında ayrılmaz bir niteliktir"[50] diyen Câhız, görüşlerini fiillerle bağlantılı olan *"doğacılık"* düşüncesi üzerine temellendirmektedir. Câhız'ın akıl anlayışına göre çocuk, akıl ya da bilgiye, hayatî ihtiyaçları ölçüsünde ihtiyaç duyar. İnsan topluluklarının tabiatı, yeni zorunlu ihtiyaçları gerekli kılar. İhtiyaçlar, yeni araçlar vasıtasıyla, insanın kendi dünyasını ve diğer insanlarla olan ilişkilerini bilmeye ve kavramaya yardımcı olur. İnsan toplulukları için genel manada bilginin olması zorunludur. Bilgi düzeyi arttıkça zararlı ve faydalı olan şeylerin arası ayırt edilir. Böylece insan kendisini saadete götüren bilgiyi elde eder. İnsan duyuların bilgisinden akıl ile kavranılanların bilgisine terakki eder.[51] Kesbe dayalı bilgi arttıkça, eş-zamanlı olarak mükteseb akıl da artış gösteriyor. Allah, insanın tabiatına içgüdüsel olarak yararları celbetme ve zararlardan kaçınma gibi bir duygu yerleştirmiştir. İşte bu

noktada iç ve dış sâikler insanı harekete geçirir. İnsan özgür iradesi ve bilgisi ile yaptığı eylemlerin sonuçlarından sorumludur.

Bilgi ile insanî ihtiyaçlar arasındaki bağlantı doğaldır. Bu sebeple geçmiş parağraflarda izah ettiğimiz gibi Câhız, bilgiyi, insanî varlığın zarûretlerinden bir zorunluluk saymıştır. O halde, Nazzâm'ın ortaya attığı salah ve aslah düşüncesi, Allah'ın, insanın hayır, fayda ve iyiliğine olan şeyleri yaratmasını gerektirir. O taktirde "*bilgi, Allah'ın fiilidir*" sözünü söylemek gayet doğaldır. Ancak bilgiyi tamamı ile Allah'a isnat etmek, insana tanınan kesbi bilgiyi elde etmedeki kudret ilkesini ihlâl eder. Halbuki Câhız, kudret ilkesini, akıl ve bilginin varlığının esası saymıştır. Bu sebeple Câhız, bu çelişkiyi çözümlemek için *tabiatlar* düşüncesine sığındı. Bundan dolayı, "bilgiler tabiatı gereği zorunludur, hiçbir bilgi kulların eylemlerinden değildir. İradenin dışında kulun hiçbir kesbi yoktur. Diğer fiiller kuldan tabiatlar yoluyla meydana gelir"[52] şeklinde bir gerekçe üretti. *Kâdî Abdülcebbâr*, makâlât yazarlarının naklettiği yukarıdaki görüşü te'kit ederek şunları söyler. "Kanıtlara yönelik bir gözlem sonucu zorunlu olarak insanın iç doğasında (tab') bilgi şekillenir." *Kâdî,* nazar hakkında da, "gözlem, doğa ve içsel zorunluluk sonucu belirginleşebilir. Bazen insanın isteğine (ihtiyâr) bağlı olarak da gündeme gelebilir. Ne zaman ki, gözlemle ilgili etkenler ve dürtüler güçlenirse, o taktirde insanın iç doğasında böyle bir istek zorunlu olarak uyanır. Dış etkenlerle iç dürtüler eşit düzeyde olduklarında, insanın özgür iradesi devreye girer. Ancak gözlem iradesi, kesinlikle serbest iradeye bağlıdır. Diğer fiilleri irade etmek gibi" şeklinde yorum yapar.[53] Müellifin de satır aralarından anladığımız kadarı ile, bilgi, tab' ile insanın serbest iradesi sonucu meydana gelmektedir. İnsanın tabiatının harekete geçmesi, dış etkenlerden bağımsız değildir. Bu itimad hareketinden sonraki hareket gibidir. Bu bir nevi *tevlid* düşüncesidir. Dış etkenlerin hareketiyle iç etkenlerin hareketi ortak bir bilgi üretimini gerçekleştirmektedir. *İbn Rüşd,* hidâyet olayını tahlil ederken, Câhız ve Kâdî Abdülcebbâr gibi düşünür. O, "dış dünyadan iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şeyi, özgür irademiz ve isteğimiz olmaksızın zorunlu olarak arzu

ederiz. İçimizde uyanan bir meyil sebebiyle ona doğru hareket ederiz" demektedir."[54] O halde, iman olayında, bir dış âmil olan gözlem sonucu iç dünyamızdaki meyil veya '*doğa*' içgüdüsü, birbirini etkileyerek insanı harekete sevkediyor. Ama bu hareket kendiliğinden bir sonuca ulaşmıyor. Son merhalede insanın serbest iradesi yönlendirici ve tayın edici bir fonksiyon icra etmektedir. Belki Câhız'ın "*tabiat*"cılığı bir nevi determinizm olarak değerlendirilebilir. Kâdî Abdülcebbâr'ın dediği gibi, Câhız, "*güç yetiren insanın fiilleri*"[55] noktasında Cebriye determinizminden ayrılmaktadır.

Ayrıca Mu'tezile'den *Sümâme* ve *Câhız* gibi bazı düşünürlerden, "*kulun iradeden başka fiillerinin bulunmadığını*"[56] söyleyenler olmasına rağmen, "*iradenin dışındaki şeyler*" konusunda ihtilaf edilmiştir. Câhız'ın, "*iradeden sonra olan şey, tabiatı gereği insanın fiilidir, onun ona ihtiyarı yoktur*" görüşü, bilginin zorunluluğu görüşünü gerektirir. Bu görüşe göre fiil, tabiatlar yasasıyla irtibatlandırılmıştır. Böyle bir görüş, Câhız ve diğer Mu'tezile bilginlerine göre, imanda cebrîliktir. Bu durum, "*kâfir, tabiatına yüklenmediğinden dolayı imana güç yetiremez*" sözüne götürür. Fakat Câhız, böyle bir sonucu, "kafirde, Allah ve O'nun sıfatları hakkındaki bilgi zorunlu olarak meydana gelmiştir, kafir inadı ve inadı üzerinde ısrar ederek kafir olmuştur. Kâfirler, mezhebinin sevgisine boğulmuş âriflik ve inatçı arasındadırlar"[57] görüşü ile inkar olayını izah eder. Her ne kadar Câhız inkar veya iman olayını "tab'" fikrinden bağımsız yorumlamış gibi görülse de, aslında o, nihâi durumda serbest iradeyi devreye sokmakta, "araçla, aracı eylem" arasındaki farklılığı gözardı etmemektedir. Örneğin, el organının yaptığı iş, el doğasının fiilidir, dil organının işlediği şey, dil doğasının filidir, bir başka ifade ile, Allah, erkeğe kadınlara ilgi duyma doğasını vermiştir, ama zina eylemini yasaklamıştır. İnsan, sahip olduğu araçların doğası gereği özgür bir şekilde eylemlerini meydana getirir. Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, tabiat ve eylemin fâili birbirinden kesin olarak ayrı ayrı şeylerdir. Öyle ki, içgüdü ve doğanın belirleyici olduğu unsurlarda bile, insan, kendi hür iradesinden kaynaklanan eylemlerde sorum-

luluk taşımaktan kurtulamaz. *Câhız*, tabiatçı (natüralist) filozoflar gibi, tabiatın kendisine takılıp kalmamış, tabiat düşüncesinden yola çıkarak, duyu-ötesi alanın bilgisiyle irtibat kurmuştur.

Diğer taraftan, cisimlere tabiat isnat eden Câhız, bu görüşünü kanıtlamak için "Allah hiç kimseyi cehenneme sokmaz, ancak, ateş tabiatı gereği cehennemlikleri kendisine çeker, kendisinde ebedî olarak onları tutar. Sonra onları kendi tabiatına dönüştürerek, kendisinden bir parça haline getirir. Ebedî olarak cehennemde hiçbir kimse kalmaz"[58] görüşünü ileri sürer. O, cehennemin ebedi olmadığına inanır. Eş'arî olan *Bağdâdî*, Câhız'ın tabiat felsefesini haklı olarak şöyle eleştirir. "Eğer insanın iradeden başka özgür eylemleri yoksa, namaz, oruç, hac, zina, hırsızlık, iftira, adam öldürmek gibi fiillerin de insanın eylemlerinden olmaması gerekir. Bu görüşe göre insan sadace irade fiilinden sorumludur. Bütün fiiller, kendisinden, tabiatı gereği meydana gelmiştir. Eğer bütün bu fiiller, kesbe dayalı değil de tabiî olarak meydana gelmişse, insan, rengi ve bedeninin şeklinden dolayı, kendi kesbinden meydana gelmediği için nasıl sevap ve ceza görmüyorsa, işte aynen bunun gibi, kesbi ile ilgili olmayan işlerden dolayı sevap ve ceza görmemesi gerekir."[59]

Zühdî Cârullâh'ın dediği[60] gibi, Bağdâdî, *'kesb doktirini*'ni[61] savunduğu halde Câhız'a neden karşı çıkıyor? Kesb düşüncesini ileri sürenler, insanın sadece iradesi olduğunu, fiilin kendisinin ve fiili ortaya çıkaran hâdis kudretin insanda eylem ânında Allah tarafından yaratıldığı görüşünde değiller midir? Câhız da onlar gibi insan için *'irade*'yi kabul ediyor. O, kesbi savunanların yaptığı gibi, Allah'ın insan fiilindeki etkisini, tabiata vermiştir. Buna göre insanın eyleminde temsil ettiği rol, her iki zihniyette de bir olmaktadır. Câhız'ın, insanın kendi aracılığı ile amel ettiği bu tabiatın da Allah'dan olduğunu inkar ettiğini sanmıyorum. O zaman kesb sahibi insanı niçin amellerinden sorumlu sayıyor? Bağdâdî bu tutumu ile savunduğu kesb teorisine ters düşerek bilmediği bir şekilde bu teoriyi yıkmak için çalışmış olmuyor mu? İlk dönem Mu'tezile aydınlarının 'tab' düşüncesi Ehl-i sünnet kelamı üzerinde etkili olmuştur.

Netice olarak, Kelamî yönteme göre, bilgi meselesi, bir yönden akıl, bir yönden iman ve bir başka yönden de insanın kudreti ile ilişkilidir. Kolaylıkla, insanın kudreti sözü ile, bilginin zorunluluğu sözü arasındaki çelişkiyi kaldırmak için gayret sarfeden *Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm* ve *Câhız* gibi düşünürlerin görüşlerini reddedebiliriz. Aslında onlar, adâlet ve tevhid arasındaki çelişkiyi kaldırmak istediler. Ancak, Mu'tezile'nin muhaliflerinin daima onların önüne her defasında attıkları bu çelişki, onları, "Allah'la birlikte insanı yaratıcı kılıyorlar" şeklinde şirkle itham edebilecek bir dereceye ulaşmıştır. Bu mes'ele ile ilgili Mu'tezilenin çalışmalarını sağlam bir zemine oturtmak, haklarında olumlu ve olumsuz hüküm vermek araştırma yapanlar için zordur. Aynı zamanda bu, araştırmacının güç ve imkanlarının dışına taşan bir iş olduğu gibi, araştırma alanının dışına çıkan da bir iştir. Her ne kadar, bilgiye ulaşma yolunda, onların görüşlerini açığa çıkarmak zihnî aktivitenin tabiatı dahilinde bir çaba ise de, bize göre bu aktivite ve onun alanı sınırlandırılmıştır.[62] Özet olarak, insana iman ve inkar alanında sorumluluk yükleyebilmek için eylemde bulunma gücü, akıl ve bilgi gibi özelliklerle donatılması gerekir. Dolayısıyla, güç, akıl ve bilgi arasında zorunlu bir ilişki vardır.

Kelam, aklî delillerle imanî gerçeklikleri ispatlayan kesin delilleri ihtiva eden bir ilim dalıdır. Bu yönüyle Kelam'da akıl, ontolojik anlamdan ziyâde, epistemolojik açıdan bir değer hükmü koyma bakımından bir anlam alanına sahip olmuştur. Kelam tarihinde acaba aklî düşüncenin doğuşu ne zaman başlamıştır? Bu soruya cevap arayarak, işlevsel aklın kuramsal açıdan izah ve tahlillerine geçebiliriz.

II. Te'vîl Olgusunun Doğuşu

İslam'ın ilk yıllarında akâid konularına ilişkin bazı problemlerin fiili olarak gerek Hz. Peygamber döneminde ve gerekse sahabe döneminde münakaşa konusu yapıldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'e "günah", "rûh", "zü'l-karneyn", "ashâbu'l-kehf", 'kıyâmet günü ve alâmetleri" gibi konularda gerek içeriden ve gerekse dışarıdan farklı din mensupları tarafından sorular sorulmuş, o da gerekli açıklamaları yapmıştır. Müslümanlar verilen cevaplar karşısında teslimiyeti öncelemiş, neden ve niçin soruları sormadan amel etme yoluna gitmişlerdir.[63]

Sahabe dönemi ile ilgili olarak da, kaza-kader problemi hicretin I. yüzyılında Hz. Ömer döneminde tartışılmıştır. Hz. Ömer'e bir hırsız getirilir. Hz. Ömer, hırsıza sorar: "Niçin hırsızlık yaptın?" Hırsız: "Allah hakkımda böyle yazdığı için" der. Bunun üzerine Hz. Ömer, hırsızlık yaptığı için "had" cezâsı uygulanmasını, Allah'a yalan isnâdında bulunduğu için de sopa vurulmasını emreder.[64] Sahabe arasında akâid konularıyla ilgili bir başka tartışma da şöyle olmuştur. Dördüncü halife Hz. Ali, Sıffin vak'asından dönerken beraberinde bulunan yaşlı bir kimse, Hz. Ali'ye: "Ne

buyurursunuz? Şam'a gidişimiz Allah'ın kaza ve kaderiyle mi olmuştur?" diye sorar.[65] Bu örneklerden yola çıkarak söylemek gerekirse, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren Kelâmî problemlerden olan kaza-kader meseleleri, tartışma konusu yapılmıştır. Ayrıca, Hz. Ömer'in, Kur'an'ın müteşâbihatı ile ilgilenen bir müslümanı cezalandırdığı da bilinmektedir.[66] Doğal olarak müteşâbihât konusu, te'vilin tatbik edildiği aklî meselelerin en önemlilerinden birisidir.

Kelâmî düşünce alanında aklî bir yöntem olan te'vile başvurmayı, bütün zamanlar için, müslüman toplumun kötülüğünü kasteden şahısların tesirine bağlamanın da bir anlamı yoktur. İslam'ın ilk yıllarını hesaba katarak söylemek gerekirse, doğrudan kelâmî problemler müslüman toplumun kalbinden doğmuştur. Diğer taraftan *de facto* olarak ortaya çıkan şartlar, Kur'anî nasların teşbihi dilini anlama ihtiyacı, aklî yöntemleri ve te'vili kullanmayı zorunlu hale getirir. Bunlara, nas karşısında aklın değerini ve yorumlama gücünü kabul etmeme temeline dayalı bir yöntemi izleyen *selefî* anlayışın İslam düşüncesinin savunulması ve bu düşüncenin üretilmesi konusunda yetersiz kalmasını da eklemek mümkündür. Kelam tarihinde aklî tefekkürün başlamasında "*hârici faktörler*" kadar, Kur'an'ın insan-biçimci dili, din-siyaset ilişkileri, büyük günah mes'elesi, rızık ve ecel konuları, iman-amel münasebeti, mü'min-kâfir tanımı vb. gibi pratik sorunlara dayalı "*iç faktörler*" daha çok etkili olmuştur. Hicrî I.yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan kelamî problemlere çözüm getirmek bakımından her birinin metodu ve üslûbu farklı olan akımlar billurlaşmaya başlar. Özellikle Kur'an'ın sembolik dilini anlamada aklî bir metod olarak zuhur eden te'vil sorunu, ilâhi karaktere uygun düşmeyen sıfat ve tasavvurları zihinlerden uzaklaştırmada bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Zira, Kur'an'da Allah'ın aktivitesinin beşerî terminolojiye sözel olarak çevrilmesinde birçok zorluklar vardır. Bu biraz da insan dilinin yetersizliği ve doğuştan getirdiği insan zihninin sınırlılığından kaynaklanmaktadır. Bütün bu şartlar, Kur'an naslarını doğru anlamada ve savunmada aklî yöntemler kullanmayı zorunlu kılar. Böyle bir anlayış, tarihi şartların ge-

tirdiği ve yeni müslüman kuşaklara yüklediği kaçınılmaz bir yükümlülüktür. Metodu ve üslûbu birbirinden farklı kelamî okulların teşekkülüyle eş-zamanlı olarak yeni metodolojik farklılıklar da su yüzüne çıkar ki, bu farklılaşmanın eksenini aklî yöntemler oluşturur.

Tarihçiler Kelam ilminin hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren müstakil olarak Mu'tezile elinde doğduğunu söylerler. Bu, Mu'tezile'nin nasları anlamada ilk defa aklî bir yönelişin öncüsü olduğu anlamına gelir. Çünkü, insan zihninden ilahî karaktere uygun düşmeyen halleri, sıfatları ve tasavvurları, ancak, aklî bir içtihat olarak te'ville uzaklaştırmak mümkündür. İşte bu alanda ilk defa te'vil sorununa ilişkin olarak ciddi anlamda ve ilkeli bir düzeyde faaliyet göstermiş olan Mu'tezile ile tarihi bir bağlantının kurulduğundan bahsetmek mümkündür. Her ne kadar Mu'tezile'den bir süre önce bireysel ve metodik olmayan bir şekilde *Mücâhid el-Mekkî* (ö. 103/721) ve *Atiyye el-Kûfî* (ö. 111/729) gibi bir takım selef, âyet ve hadislerin müteşâbihâtını te'vile tabi tutmuşlarsa da, Mu'tezile kelamcıları, te'vilin sistematik bir metod olması yolunda büyük çaba sarfetmişlerdir.[67] Biz böyle bir yargıya, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*'nin i'tizal düşüncesinden döndükten sonra yazdığı *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserindeki bazı görüşlerinden dolayı varıyoruz. Bu eserinde Eş'arî, popülist bir dil kullarak Mu'tezile'nin Kur'an'ı kendi hevâlarına göre te'vil ettiklerini, bu konuda Kur'an'dan, Hz. Peygamberden ve seleften nakledilen bir delile dayanmadıklarını, dolayısıyla, müteşâbih lafızların te'vil edilemeyeceğini söyleyerek selefî bir tutum izler.[68]

Tarihi seyir içerisinde te'vil sözcüğü, -Şia'da olduğu gibi- çeşitli manalar alır. Ortaya çıkan muhtelif manaların kaynağı, iddialara göre Hint ve Fars gibi kültürler mozayiğinden etkilenmeye kadar gider. Zaman içerisinde te'vil kavramı, *Bâtınî Hareketleri* adlandırmada özel bir anlam kazanır. Çünkü Bâtınîler tarihi seyir içerisinde değil müteşâbih âyetleri te'vil etmeyi, muhkem âyetleri bile te'vil yoluna giderek kendi görüşlerine, amaçlarına ve dinî telakkilerine uygun düşecek bir tarzda Kur'an'ı yorumlamışlardır. İslam düşünce tarihinde Kur'an ve hadisleri te'vil ve tefsir et-

me geleneği Bâtınîlikle birlikte başlamıştır. Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam âleminde faaliyet göstermeğe başlayan bu şahıslar, fârisîdir. İran'ın müslümanlar tarafından fethedilmesi karşısında, direnme ve karşı koyma güçlerini kaybeden bu kimseler, hedeflerine ulaşmak için gizli örgütler kurarak, içeriden İslam'la mücadele etmeyi denemişleridir. İslam tarihinde organizeli bir biçimde teşekkül etmiş olan bu akım, *"Bâtıniyye"* adıyla anılacaktır. Bâtınîler düşünce ve inançlarının doğruluğunu isbat etmek için şöyle diyorlardı: "*Kur'an'ın bir zâhirî, bir de bâtınî yorumu vardır. Zâhirî yorumu insanlar bilebilir. Ama nassın bâtınî yorumu (te'vil) Allah tarafından belirlendiği için ancak, O'nunla manevî ilişki kurmuş olan masum bir imamın (el-imâmu'l-ma'sûm) talimi ile öğrenebiliriz.*"[69] Böylece onlar, bu düşünceden hareketle Kur'an'ın rûhuna uygun düşmeyecek olan bozuk bir te'vil geleneğini başlatmış olurlar. Bâtınîliğin zâhir-bâtın ayrımı daha sonra tasavvuf geleneğinde zâhîrî ve bâtınî ilim şeklinde farklı anlayışların ortaya çıkmasında esin kaynağı oluşturacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İslam düşünce tarihinde asıl sistematik bir tarzda te'vil, Mu'tezile eliyle başladı. Onların te'vil anlayışının omurgasını, âyetleri anlamada akla dayanmaları oluşturuyordu. Mu'tezile, mücerret bir akılla akâid esaslarını ele alıyor; Kur'an'ı, kendi görüşlerine aykırı düşmeyecek ve zâhiri manasından da uzaklaşmayacak bir şekilde te'vil ediyordu.[70] Böylesi bir yönelişin arkasında İslam'ın aslî temellerini bozmaya yönelik felsefî ve bâtınî te'vil anlayışına bir tepki olduğu gibi, insan hürriyetini hiçe sayan ve insanın özgürlüğüne vurgu yapan âyetleri görmeme temeline dayalı *cebriyye* ekolünün din anlayışına da bir tepki vardır. İşte Mu'tezile bilginleri bu anlamda Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamanın metodunu göstermeye çalışmışlardır.[71]

Diğer taraftan nasları lafızcı ve parçacı okuyan fırkaların din anlayışlarında geliştirdikleri yöntemleri de gözden uzak tutmamak gerekir, kanaatindeyim. Özellikle Hâricilerin *"büyük günah"* işleyen kimsenin dünyevî ve uhrevî açıdan itikâdî-hukukî sonuçlar doğurucu aşırılığa varan görüşleriyle, bir başka uç noktada konumlanan Mürcie'nin toplum düzeninde ahlâki gevşekliğe yol

açıcı iman anlayışı gibi hususlar, Mu'tezile'nin akılcı bir çizgi izlemesine güç katmıştır. Çünkü her bir fırka o dönemde kendi görüşlerinin doğruluğuna delil getirmek için Kur'an'a başvurur. Kur'an'da kendi görüşlerini destekleyecek bir dayanak göremediklerinde ya âyetleri asıl anlamlarından saptırarak kişisel görüşlerini doğrulatmaya ya da âyetlerin anlamlarının kapalı olduğunu söyleyerek keyfî anlamlar vermeye kadar giderlerdi.[72] Kur'an'a böyle bir yaklaşım, elbette inhisarcı ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Halbuki Kur'an, sadece bir öğüt ve ahlâk kitabı olmadığı gibi, eski çağlarda olup bitenlerden ibret alınması için indirilmiş bir tarih kitabı da değildir. O, fizik olanla metafiziği, ahlâkî olanla amelî olanı bir arada toplayan, bütün varlık için gerekli olan belli başlı prensipleri vazeden, kâinatın yaratılışından son bulmasına kadar gerekli olan herşeyi içeren bir kitaptır.[73]

İslam düşünce tarihinde nasları akılcı bir okuma biçimi olan te'vil, müslümanların aralarında çıkan fikrî ve akîdevî anlaşmazlıkları gidermede başvurulan bir çözüm yolu olmuştur. Her bir fırka Kur'an'ı ve onun hükümlerini anlamada kendilerine özgü geliştirdikleri metodlar çerçevesinde farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslam'da düşünce hürriyeti de bunu gerektirmektedir. Zaten bizzat Kur'an'ın kendisi eşyâ üzerinde düşünmeyi tavsiye etmektedir. İnsanlar, kültür, zekâ ve idrâk seviyelerinin farklılığı, hatta şehirde ve kırsal kesimde oturmaları, coğrafya şartları gibi hususların etkilerinden dolayı anlayış bakımından birbirlerinden farklı sonuçlara ulaşabilmektedirler. Bu farklılığı da doğal karşılamak gerekir. İslam'ın dışa açık bir din olması hasebiyle, farklı din ve kültürlerden karşılıklı alış-verişlerde bulunmuştur. Fakat müslümanlar farklı kültür ortamlarından aldıkları kavramları anlam bakımından olduğu gibi içselleştirmeye gitmemişler, onlara İslamî bir veche kazandırdıktan sonra benimsemişlerdir. Bütün bu tartışmalardan yola çıkarak söylemek gerekirse, kelâmî düşüncede aklî metodun ilkini te'vil olgusu oluşturmuştur.

Bazı müsteşrikler ve araştırmacılar te'vil sorunu ya da aklî yöntem çevresinde nesnel olmayan şu soruları ortaya atmışlardır. Örneğin, bu te'vil sorunu ya da aklî metod, ilk defa dini doğru an-

lama amacı veya akâid meselelerini araştırma konusunda mı başladı? Bir başka biçimde bu soru, İslam düşünce tarihinde aklî te'vil, orijinal olarak mı doğdu yoksa bunun doğuşunu hızlandıran dış tesirlerin rolü mü vardır? gibi soruldu. Bazı müsteşrik ve araştırmacı grubun içerisinde *Becker, Von Kremer, MacDonald, Wolfson* ve *Schacth* gibi birçokları problemin müslümanlara Emevî halifelerinin yönetimlerinde kâtiplik makamına yükselmiş bir Ortodoks Hıristiyan kelamcısı olan *Yuhanna ed-Dımeşkî* (ö. 132/749) ve öğrencisi *Theodore Ebû Kurrâ*'nın (ö. 211/826) kitapları ve sarayda yapılan kelâmî tartışmalar vasıtasıyla uzun süre İslam düşüncesine tesir etmiş bulunan Hıristiyan ilm-i kelamının tesiri ile girmiş olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunlar bu görüşlerinin doğruluğunu delillendirmek için problemin İslam düşüncesi ile Hıristiyan düşüncesindeki çözüm formülleri arasındaki benzerlikten istidlal etmektedirler. Bu benzerlik onlara göre[74] İslam kelamında ele alınan problemler ile Hıristiyan mütekellimi *Yuhanna ed-Dımeşkî*'nin akâid alanındaki görüşleri arasındaki benzerliğin bulunması tesadüfen doğan bir benzerlik olarak düşünülmemelidir. Çünkü bu benzerlikler; tek bir söz veya tek bir görüşe değil; birçok meselede açığa çıkmaktadır. Onlara göre bu meselelerden şu beşini zikretmek yeterlidir. Örneğin, "Allah saf hayırdır ve her hayrın da kaynağıdır. Allah kulları için en uygun (aslah) olanı yaratmak zorundadır. Sıfatların Allah'tan nefyedilmesi, teşbih ve tecsim ifade eden âyetlerin te'vil edilmesi, insanın eylemlerinde özgür oluşu" gibi görüşlerin asıl mûcidi Mu'tezile değil, Yuhanna ed-Dımaşkî'dir. Mu'tezile bütün kelamî görüşleri bu Hıristiyan kelamcısından almıştır[75] diyen müsteşrikler, Mu'tezile'nin, Allah'ın varlığını, husn ve kubhu bilmenin aklî oluşu, hayır ve şer arasında ayrım yapması gibi meseleleri de Ebû Kurrâ'dan aldığını savunurlar. Bu müsteşriklere göre, Mu'tezile'nin hiçbir görüşü orijinal değil, tamamıyla Hıristiyan İlm-i Kelam'ının bir kopyasıdır. Böyle genellemelere dayalı bir bakış açısı ilmî ve nesnel dayanaktan yoksundur. *Zühdî Cârullah* gibi müslüman düşünürlerin de müsteşriklerin bu oportünist yaklaşımlarını destekleyici mâhiyette; Mu'tezile'nin onların kitaplarını oku-

duğunu, böylece onların kendi dinlerini savunmada, Nastûrî ve Yakubî gibi Hıristiyan bid'atçileri reddetmede geliştirdikleri metodları aynen iktibas ettiklerini savunması, ayrı bir garâbet örneği oluşturmaktadır.[76] *Ahmed Emin*'in dediği gibi, Mu'tezile ile helenistik kelam arasında karşılıklı bir etkileşimden söz edilebilir. Ama, tamamıyla Mu'tezile'nin görüşlerinin orijinal olmadığını, Hıristiyan kelamının bir kopyası olduğunu söylemek mesnetsiz bir iddiadır. Mu'tezile'nin doğuşunu hazırlayan sebepler, doğrudan müslümanların iç sorunlarıyla alakalıdır ve kesinlikle görüşlerinin menşei, orijini İslâmîdir.[77]

Halbuki, *Goldziher*, *Tritton*, *Wensinck* ve *M. Watt* gibi insaflı müsteşriklere göre itikadî konularda aklî tefekkürün doğurduğu bütün meseleler yabancı tesirlerin sonucu değil, bilakis bizzat İslam'ın dahilinde fikri düşüncenin gelişmesinin kesin sonucudur. Her ne kadar yabancı tesirler etki etmiş iseler de bunlar problemin doğuşunda tâlî derecede rol oynamışlar ve meselenin ortaya çıkmasından daha ziyade meselenin gelişmesi ve derinleşmesi konusunda yardımcı olmuşlardır. Problem hâricîlerin saflarında *"büyük günah"* meselesi hakkında cereyan eden dinî münakaşalar neticesinde zuhur etmiştir. Henüz o vakitlerde İslam'ın dinî tefekkürü yabancı âmillerin tesirinden çok uzaktı. Bu Hâricî tesirler o devirde henüz tebellür ve tesir icra etmemişti. İslam'da dinî tefekkürün gelişmesi İslam'a mahsus ve orijinaldi. Yabancı âmillerin bu düşüncede hiçbir tesiri yoktur.[78] Aksine, aklî te'vil geleneği, İslam toplumunun kendi iç bünyesinde gelişme kaydeden düşüncenin bir sonuncudur. Temelinde soyutlamacılığı savunma ve ehl-i bid'ata karşı direnme vardır. Asıl problem Kur'an'da geçen haberi sıfatların lafzi/literal manalarına sarılmanın ortaya çıkardığı bir sorundur. Bir lafzın birden fazla manaya gelmesi, sadece Kur'an diline özgü bir özellik değil, bu durum bütün dillerin karakterinde varolan bir özelliktir. Genel dinî düşünce tarihi içerisinde bunun uzun bir geçmişi vardır.

İslam'ın doğuşundan bir süre önce elbette Yahudi ve Hıristiyan kelamcıları da dinî metinleri anlamada aklî bir çaba olan te'vile başvurmuşlardır. Örneğin, Yahudilikte te'vil deyince akla

İskenderiye'li *Philon* (m. ö. 20-m. s. 50) gelmektedir. Bu zat, Allah'a yed (el), sâk (bacak), vech (yüz), ayn (göz) gibi haberi sıfatlar isnad eden bazı Tevrat metinlerinin harfi/lafzî yorumundan doğabilecek cismanî Tanrı tasavvurlarını zihinden uzaklaştırmak için büyük çaba sarfetmiştir. Haberî sıfatlarla ilgili metinlerin zâhiri manalarına takılıp kalanlara şiddetle tepkide bulunmuş, onları ufukları ve kavrama güçleri dar olan kişiler olarak nitelendirmiştir.[79] Bilâhare İslam'ın doğuşundan çok sonra Yahudi teologlarından Endülüs'lü meşhur filozof *Mûsâ b. Meymûn* (ö. 602/1205) *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinin önemli bir kısmını Tevrat'ta geçen haberî sıfatların te'viline ayırmıştır.[80] Yahudi müellifin bu kitabı yazma nedenleri arasında manası son derece kapalı olan Tevrat metinlerini açıklamak gelmektedir. Çünkü müellife göre peygamberlere ait bölümlerde karşılaşılan anlaşılması zor metinler, câhil ve aklı kıt olan kimseler tarafından esas gizli manaları dikkate alınmadan lafzî/zâhirî manalarının alındığı metinlerdir.[81] Bu sebeple de te'vil edilmeleri gerekmektedir.

Hıristiyanlığa, sembolik te'vil yöntemi Yahûdî *Philon* eliyle geçmiştir. Hıristiyanlık Grek felsefesiyle karşılaşınca, selefî hıristiyanlığın bakış açısı sona ermiş, İncil'de yer alan *'ibnullâh'* ve *'kelimetullâh'* gibi tabirlerin anlamları sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sebeple Hıristiyanlıkta Allah'tan cismanî tasavvuru uzaklaştırmak için çaba gösteren birçok büyük kilise ricali çıkmıştır. Bu kişiler, lafzî manaları alındığında ulûhiyyet hakkında gerçek tasavvurlarla bağdaştırılması mümkün olmayan İncil metinlerini, mecâzî te'vile tabi tutmak suretiyle bu işi başarmışlardır. Kilisenin bu eski din adamlarının başında İskenderiyeli *Klemens* (150-215) ve *Origenes* (185-254), *Saint Augustinus* (354-430) ve bilâhere de *Yuhanna ed-Dımeşkî* gelir. ed-Dımeşkî, gerçek manada doğu kilisesinin en büyük ilahiyatçısı olarak itibar görmektedir. Şam'da yaşamış ve Emevî ricâli ile irtibat kurmuştur. İslam felsefe tarihçilerinin çoğu onu İslam'da aklî ve kelamî münakaşaların zuhurunda ilk sorumluluğu taşıyan kişi diye itibar etmişlerdir.[82]

Tarihçiler, Emevîlerin tarihsel bağlamda devleti yönetme geleneğine sahip olmadıkları için yönetim şekillerini, devletin ör-

gütlenme biçimini Fars ve Bizans gibi kadim devlet geleneği olan milletlerden iktibas ettiklerini, bununla da yetinmeyip alanlarında uzman olan bazı gayr-i müslim bürokratları devlet yönetiminde özel makamlara getirdiklerini yazarlar. Örneğin, *Muaviye b. Ebî Süfyân* (ö. 60/679) Rum Hıristiyanlarından *Sercun (Sergious) b. Mansûr*'u özel sekreteri yapar. Bu hıristiyan bürokrat, Muâviye'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu *Yezid b. Muâviye*'nin (ö. 64/683) de özel danışmanı olur. Sercun'un ölümünden sonra müşâvirlik makamına iyi bir Hıristiyan mütekellimi olan Yuhannâ ed-Dımaşkî getirilir. Bu teolog, daha önce de değindiğimiz gibi, doğu kiliselerinin en büyük ilahiyatçısı ve şark hıristiyanlığının en büyük kelam bilginleri arasında sayılmaktadır. Aklî delillerle dinî akideleri savunurdu. Akıl anlayışı konusundaki görüşlerinden *Thomas Aquinas*'ın (ö. 673/1274) etkilendiği bilinir. İşte bu Hıristiyan bürokrat ve teologlar, engin hoşgörü ortamının yeşerdiği müslüman saraylarında üst seviyede yapılan kelâmî tartışmalara katılırlar; Müslüman mütekellimlerle aralarında büyük fikrî tartışmalar yaşanırdı. Bu gayr-i müslim unsurların bütün amaçları kadim Yunan kültürünü, felsefesini ve hıristiyanlığı savunmaktı. Onlar kendi inanç sistemlerinin doğruluğunu kanıtlamak adına deliller getirmeğe çalışırlardı.[83] Yapılan kelamî tartışmaların müslüman aktörleri içerisinde de Mu'tezile kelamcıları gelmektedir. Eğer Mu'tezile bütün görüşlerini Helenistik kelamdan almışsa, neyi, kime karşı tartışmaktadırlar? İskenderiye, Cundişapur ve Harran gibi devrin ünlü hıristiyan üniversitelerinde aynı zamanda iyi derecede felsefe ve kelam tahsil etmiş olan Hıristiyan bürokratlar, hem şifahi söylemi kullanarak ve hem de münferit kanallardan Süryanice'den Arapça'ya tercüme ettikleri eserlerle o dönemin bir nevi modern kültürünü İslam toplumlarına taşımada elçilik görevini yapmışlardır. Bu itibarla, sarayda müslüman bilim adamları ve düşünürleriyle yaptıkları fikrî ve dinî tartışmalar sonucu birçok Helenistik kelama ait İlâhiyat alanındaki problemler ve Yunan felsefesine ait bazı kavramlar İslam düşüncesine taşınmış olabilir.[84] Bu durum, tek başına bir alıcılık değil, aynı zamanda karşı tarafa bir şeyler vermeği de beraberin-

de getiren bir vericilik olmuştur. Şüphesiz ilâhiyat alanında farklı din ve kültürlere mensup olan kimselerle yapılan tartışmalar, İslam kelamının gelişmesine de yol açtı. Artık kelam kendini, İslam'ın bünyesi içindeki tartışmalarda, fırsat düştükçe tabiî olarak başvurulan bir disiplin şeklinde ortaya koymuş oldu. Özellikle Irak bölgesi, Kelam hareketinin serpilip geliştiği toprağın bir parçası sayılırdı. O dönemde Kelam yapan mütekellimler (Mu'tezile) şevkle dolu, fikrî bir heyecan ve coşku havası taşıyorlardı.[85] Mu'tezile'nin akılcı bir yaklaşımla felsefe başta olmak üzere diğer bütün din ve kültürlere açık bir siyaset izleyerek temas kurması, İslam düşüncesinin mutlaka hayrına olmuş ve müslümanları çok önemli bir noktaya taşımıştır. Eğer, dün Mu'tezile'nin dışa açık izlediği metod, bir model şeklinde örnek alınırsa, bugün için de İslam düşünce ve kültürüne yeni açılım alanları getirebilir. Çünkü içe kapanmak, beraberinde donukluğu ve görüşlerin doğmalaşmasını sağlar.

Neşşâr'ın dediği gibi, düşünce tarihimizde her ne kadar Yunan felsefesini kullanmış olsak da, bizim felsefemiz, Yunan felsefesi değildir. Bizim toplumumuz, etrafı kalelerle ve surlarla çevrilmiş kapalı bir toplum da değildir. Bilâkis dışa karşı büyük bir kapı açılmış ve büyük medeniyetimize her şey olduğu gibi çıplak olarak girmiştir. Böylece istediğimizi almış istemediğimizi de almamışız. Dolayısıyla onlardan aldığımız pek az bir şeydir. Biz onun üzerine daha sonra büyük bir yapı oluşturduk. Böylece bir nehir gibi akıp giden bu düşünce ırmağı, herkesi kendine doğru çekti ve yenilikler yarattı.[86]

Zühdî Carullâh[87] gibi çağdaş araştırmacı bazı kelamcıların, doğrudan dil felsefesiyle alakalı mecaz ve te'vil konularının ilk defa Helenistik kelam kanalıyla İslam'a geçtiğini savunması, nesnel bir değerlendirme değildir. Kader, fatalizm vb. gibi konular İslam öncesi câhiliye çağında da tartışılıyordu. İnsanın özgürlüğü meselesi doğrudan Kur'an'dan doğmuştur. Kur'an'da hür irade ile ilgili birçok âyet vardır. Zat-sıfat, kaza-kader gibi problemleri yorumlamada aklî metoda başvurma doğrudan Kur'an'ın teşbihi dili ile ilgilidir. Bazı âyetlerin zâhiri anlamları alındığında, Allah'a

cismanîlik izafe edecek bir anlama ulaşmak ihtimali yüksektir. Bundan dolayı, Allah'ı teşbih ve tecsim gibi hâdislik alâmetlerinden soyutlamak için aklî te'vile ihtiyaç vardır. Bütün semâvî kitaplarda olduğu gibi alegorik dil Kur'an'da da mevcuttur. Nitekim Kelam bilginleri, müteşâbin âyetler, lafızcı bir yaklaşımla yorumlandığı zaman Allah'ı objelere benzetme riski taşıyabileceği endişesiyle zorunlu olarak te'vile gitme ihtiyacı duymuşlardır. Bu aklî metod da Kur'an'ın rûhuna uygundur.[88] Zaten insan Kur'an'da geçen birçok âyette sürekli olarak aklın işleyişi ve çalışmasını ilgilendiren bir işi iyiden iyiye yapıp düşünmek anlamındaki "*nazar*" ve bir işin gerçekliğini, akîbetini düşünmek gibi anlamlara gelen *tedebbür* faaliyetinde bulunmada sarih aklı kullanmaya davet edilmektedir. Kur'an'da yer alan bazı âyetlerin, zâhiri anlamda yorumlandığı zaman birbiriyle çelişir durumda olması, hakikat ve mecaz gibi lafzın anlamının çeşitli olasılıklarda bulunmasına yol açması, aklî te'vilde bulunmaya sürükleyen ana etkenlerdendir. Nitekim, zâhiri anlamları alındığında bazı âyetler insana eylemlerinde özgür olmadığı intibaını verirken[89], diğer bazı âyetler de insanın eylemlerinde hür olduğu intibaını veriyor.[90] Burada iki grup âyet arasında görünüşte uyumsuzluk var gibidir. Çünkü birinci gruptaki âyetler, insanın iradesini Allah'ın iradesine bağlıyor, buradan da insanın iradesini kullanamayıp Allah'ın iradesiyle hareket ettiği anlamı çıkıyor. İkinci grup âyetler ise, insanın kendisine özgü hür bir iradesinin olduğunu gösteriyor, o bu iradesiyle, kendisi için iman ve küfürden birisini seçiyor. Bu noktada şu sorular akla gelebilir. İnsanın aynı anda hem hür ve hem de mecbur olması nasıl mümkün olabilir? İnsanın hür olarak kullandığı iradesi var mıdır ve bunun Allah'ın iradesiyle ilgisi nedir? İnsana seçme hakkı tanınırsa bunun anlamı ne olmaktadır? Ancak Allah'ın yaratmasıyla yaptığında insanın hür oluşunun manası nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar Kur'an'ın bazı pasajlarının anlaşılabilmesi için aklî araştırmaları[91] derinleştirmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple "*ihtiyar ve cebir*" meselesi, Kelam ilminin ana konuları arasında sayılmıştır.

Diğer taraftan Kur'an'da birçok âyette, hakikatin bilgisine

ulaşmada işlevsel akıl anlamında "nazar" ve "soyut aklı" kullanmamız emredilmektedir: *"De ki: Göklerde ve yerlerde neler var, bakın (da ibret alın). Fakat inanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz."*[92] Bu âyette geçen *"nazar"* kavramı, doğrudan insanın çevresini kuşatan nesneler dünyası üzerinde bir takım gözlemlerde bulunmamız istenirken kullanılmıştır. Özellikle kelamcılar kevnî âyetlerle ilgili Kur'an pasajlarını yorumlarken bunun Allah'la olan bağlantısını kurmaya çalışırlar. Bunu yaparlarken hiç şüphesiz bir takım öncüllere ve sonuca dayalı istidlâller yordamıyla işe başlarlar. Kelamcı, nesneler dünyasından elde edeceği verilerle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu, Allah'ın bilgisine ulaşma çabasıdır. Kazanılmış bilginin kaynağı ise, akıldır. Kur'an'da, aklını iyi kullanmayanlar sadece kınanmakla kalmaz[93] âhirette cehenneme girmekle de tehdit edilirler.[94] Çünkü aklın rehberliğinde insan Allah'ı bilme bilgisine ulaşarak hem dünyası ve hem de âhireti için faydalı ve zararlı olan şeyleri birbirinden ayırır. Bu dünyada bile insanlar istemedikleri bir sonuçla karşılaştıkları çoğu zaman akıllarını iyi kullanmadıklarından yakınırlar. Kur'an'ın insana kazandırdığı ahlâkî umdelerin başında, taklitten kurtarılarak araştırma ve düşünmeye sevk edilmenin amaçlanmış olması gelir. Bunun en büyük göstergelerinden birisi de ileride üzerinde duracağımız, *"müteşâbih âyetlerin"* varlığıdır.

Sonuç olarak, te'vilin Mu'tezile'ye Ehl-i Kitap'tan geçtiği tezi Mu'tezile'yi eleştirme adına geliştirilmiş bir antitezdir. Belki de Tevrat ve İncil'de olduğu gibi Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin yorumlanması tevhid geleneğinde te'vili zorunlu kılmıştır. Zaten te'vil Kur'anî bir kavramdır. Kur'an'a göre Hz. Yusuf ve Hz. Hızır iyi bir te'vilcidir. Ayrıca Hz. Peygamberin İbn Abbas'ı te'vilci olmaya yönlendirmesi te'vilin, tevhidin kaçınılmaz bir olgusu olduğunun açık bir kanıtıdır. Bu sebeple ilk dönem Ehl-i Sünnet tefsirlerinin adında, te'vil kavramının kullanılması öne çıkar. Örneğin, Taberî'nin tefsirinin adı; "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an", Mâtürîdî'nin tefsirinin adı ise; "Te'vilâtü'l-Kur'an"dır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu isimlendirmelerin yanında, sade-

ce alegorik âyetler için değil, tüm Kur'an için te'vil sözkonusudur. Hiç kuşkusuz te'vil, akla önem vermenin bir sonucudur. Bu sebeple kelam bilginleri, gerek Kelam ve gerekse tefsir sahalarında yazdıkları kitaplarda birçok nasları te'vil etmişlerdir. Bu nasların başında da haberi sıfatlar gibi, müteşâbih lafızların te'vili gelir. Acaba, büyük ölçüde akıl anlayışları te'vile dayanan mütekellimlere göre, te'vil nedir?

A. Te'vîl Kavramının Etimolojik Tahlili

Te'vil kelimesinin menşei hakkında ortaya atılan değişik iddialar vardır. Bu iddialardan birisine göre te'vil sözcüğünün aslı yunanca olup; ilim ve ma'rifet anlamına gelir. Tarihi süreç içerisinde anlam gelişmesine uğrayan te'vil sözcüğüne, keşif yoluyla yüce bilgilere ulaşma ve doğrudan kalbe ilga edilen zevke dayalı bir bilgi anlamı yüklenir.[95]

Kelimenin Arapça olduğundan hareketle sözlükte *te'vîl;* asla yönelmek, dönmek manasını olan *"evele"* kökünden *'tef'îl'* formunda bir mastardır. Nitekim yönelinen, dönülen yere de *'mev'il'* adı verilir. İşte bu sebeple te'vil bir şeyi, ister ilmen olsun, ister fiilen olsun kasdedilen amaca döndürmektir. İlimde te'vilin örneği, şu âyettir: *"Kalblerinde eğrilik bulunanlar fitne çıkarmak ve te'vîline yeltenmek için müteşâbih olanlara uyarlar. Halbuki onun te'vîlini Allah bilir."*[96] Fiilde te'vîlin örneği de şu âyettir: *"Onlar, onun te'vîlinden başkasını mı bekliyorlar? Onun te'vîli geldiği gün daha önce onu unutmuş olanlar derler ki.."*[97] Yani, ondan kasdedilen amacın beyanı, geldiği son gün demektir.[98] Bu anlamda *Mâtürîdî*'nin de dediği gibi *'evele'* kökünden gelen te'vil, işin varacağı yer ve neticesidir.[99] Şu halde te'vilin anlamı; ister fiil, ister söz ve isterse ilim olsun, bir şeyin gizli olan anlam, maksat ve gayesini açığa çıkararak o şeyi aslına döndürmektir.

Te'vilin terim anlamı ise, bir sözü hakiki delâletinden ve gerçek anlamından uzaklaştırarak mecâzî delâlete ve mecâzî anlama götürmektir.[100] Yine bir başka deyişle te'vil; açıklamak, beyan etmek, bir lafzı zâhiri delâleti dışında, ihtimali bulunduğu bir ma-

naya, bu manayı destekleyen bir delile dayanarak hamletmektir.[101] Bu tanımdan iki şeyi öğreniyoruz. İlki, lafzın, te'vil edilecek manaya ihtimali olacak, diğeri ise, bu manayı destekleyecek bir delil bulunacaktır. Bu her iki şart, sahih te'vili oluşturur. Te'vile ihtimali bulunan lafız, te'vili yapacak kişinin kanaatine ve getireceği delile büyük ölçüde bağlı bulunacağı için, her zaman olmasa da bir lafzın, birden çok sahih te'vili olabilir. Bu husus dikkate alınacak olursa te'vil, *el-Cüveynî*'nin yaptığı gibi şöyle tarif edilebilir: "*Zâhir olan lafzı, te'vil yapanın kanaati çerçevesindeki manasına hamletmektir.*"[102] Ancak yorumlanan bu muhtemel mana, Kitap ve sünnete uygun olmalıdır. Bu görüşü şu âyet çok güzel açıklamaktadır: "*(Allah) ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarır.*"[103] Eğer bununla, "*kuşun yumurtadan çıkarılması*" kasdedilmiştir, denilirse, tefsirdir ve sözün zâhirî manası da budur. Çünkü tefsir, kapalı bir şeyi açarak, akla uygun düşen manayı ortaya çıkarmaktır. Ancak bu âyetin, "*Allah kafir bir babadan mü'min bir çocuk dünyaya getirir*" veya "*Allah câhil bir insandan âlim bir kimse çıkarır*" şeklinde anlaşılması da mümkün ve muhtemeldir. Âyetin bu şekilde anlaşılması asla kitap ve sünnete aykırı değildir. İşte âyetin bu şekildeki manalarına tefsir değil, te'vîl adı verilir.[104] Tefsirin malzemesi daha çok nakil ve rivâyet; te'vilin malzemesi de akıl ve dirâyettir. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, tefsir, özne ve nesne arasında dolaylı bir ilişki; te'vil ise, özne ve nesne arasında doğrudan bir ilişkidir. Te'vil, herhangi bir fenomeni açıklama ve ortaya çıkarmada zihnî bir inşâdır. Tefsir ve te'vîl kavramlarının çözümlenmesinden anlaşıldığı gibi, her iki kavram arasında farklılık vardır. Tefsir, te'vilden daha umûmîdir. Tefsir daha çok lafızlarda, te'vîl ise, manalarda kullanılır. Meselâ, rüyanın tefsiri ve te'vili gibi. İslam düşünce geleneğinde te'vil ekseriya kelam kitaplarında, tefsir de Kur'an âyetlerinin manalarını açıklayan kitaplarda kullanıldığı gibi, başka yerlerde de kullanılmıştır.

Te'vil, aklî istinbat konusunda çok önemli bir yöntemdir. Bazen te'vîl sahih, bazen de fâsid olur. Eğer lafzın te'vil edilecek manaya ihtimali ve bu manayı destekleyecek bir delil varsa, ayrıca

te'vil için de bir sebep bulunuyorsa, böyle bir te'vile sahih; lafzın te'vil edilen manası, âyetin başı ve sonu ile bir uygunluk göstermiyorsa, buna da fâsid te'vil denilir.[105]

Mütekellimler, vaz'ı ve kullanılması yönüyle dili araştırdıkları gibi, manaya delâletleri yönüyle de lafızları araştırırlar. Fakat te'vil yapılırken filolojik kurallara dikkat edilmeli ve asla, lisan geleneği ihmal edilmemelidir. Bu gibi şeylerin mecâzî söz sınıflarına ve nevilerine ait tariflerinin kapsam alanına girmesi ve onlardan sayılması gerekir.[106] Bilindiği gibi mecâz, manayı anlamada, sözün kullanılış yönüyle ilgilidir. Mecâz, ikisi arasındaki münasebetten dolayı, kendisi için konulduğu yerden başka yere geçen lafızlardır. Bu ya sûret bakımından, ya meşhûr ve lâzım olan mana bakımından ya da yakınlık ve komşuluk bakımından olur. Cesur adama "*arslan*" denmesi gibi. Burada "alâka/ilişki", lafzın aslî anlamı ile kullanılan anlamının arasını birleştirmedir ki, bu da cesurluktur. Benzerlik yönüyle bir ilişki kurulmuştur. Benzerlik, lafzın hakiki manası ile kullanılmış olan mecâzi anlam arasında muayyen bir nitelikteki ortaklıktır. Örneğin, Hz. Peygamber Medine'ye gelince, halk *'tala'l-bedru aleynâ/ay doğdu üzerimize"* anlamına gelen sözler söylemişlerdi. Bu sözde gökyüzündeki ayın ışığı ile, Hz. Peygamberin yüzünün ışığı arasında bir ortaklık kurulmuştur.[107] Yine bir başka örnek: *"Şüphesiz Allah ve melekleri peygambere salât ederler"*[108] âyetinde geçen meleklerin salâtı, duâ olup, dilde hakiki manada kullanılmıştır. Allah'ın salâtı ise, duâları kabul etmek anlamına gelir ki, bu dilde mecâzî anlamda kullanılmıştır.[109] Bu nedenle aklî mecâza, anlamın anlamını üretme demek mümkündür. O halde, aklî te'vile konu olan naslar hangileridir ya da te'vil hangi naslarda cereyan etmektedir?

B. Te'vîle Konu Olan Nasların Tesbiti

İnsanlık tarihinde *"te'vil"*, sosyal, tarihi, kültürel, dinî ve fikrî faktörlerin tesiri ile tabiî olarak meydana çıkmıştır. Te'vil, tarihi akışın ve fikrî tekâmülün kaçınılmaz bir neticesidir. Dinin esas akidelerinde olmamak şartıyla yapılan te'vil İslamiyetin kültür, mil-

let ve coğrafya bakımından farklı olan muhitlere kolaylıkla intibak etmesini sağlamıştır. İslam idealinin değişik kabiliyet ve seviyede olan kimselere kolaylıkla anlatılmasını mümkün kılmıştır.[110] Buna rağmen düşünce tarihimizde aksi durumlar ortaya çıkmış, İslam'ın rûhundan ve hakikatinden uzak bir takım te'viller, sapık birçok akımın sığınağı haline de gelmiştir. Böylece te'vil, bir taraftan yapıcılığa hizmet ederken, diğer taraftan da yıkıcılığa hizmet etmiştir. Daha doğrusu te'vil, giderek her çeşit fikir sahibinin, her türlü sapık tasavvuf mezhebinin, gulât şiilerinin ve bâtıl fikirlerini İslam'a monte etmek isteyen filozofların dine diledikleri acayip fikirleri ithal için bir vesile olmuştur. Bu da nasları bu ibarelerin kabul edebileceğinden daha uzak mecâzî tevcihlere tabi tutmaktan ileri gelmiştir. Bu sebeple mütekellimler, gerek kötü niyetli ve gerekse bilgisiz insanlar elinde ortaya çıkan te'vil tarzının yıkıcı ve tehlikeli rolünü azaltmak için, te'vile bir sınır çizme gereği duymuşlardır. Onların bu çabaları; te'vil ve müteşâbihin tanımı, naslar içerisinde te'vili mümkün olan ve olmayanların belirlenmesi, te'vili caiz olan şartların ne olduğu ve kimin te'vil yapmasının mümkün olacağı konularında yoğunlaşmıştır.[111]

Te'vilin yapılabilmesi için Kur'an âyetlerinin ve hadislerin müteşâbih ve muhkemlerinin neler olduğu konusunda bir tasnifin yapılmasına ihtiyaç vardır. Zira, müteşâbih naslar mecâzî yoruma, muhkem naslar ise zâhirî manaları ile alınarak ameli hayata konu edilecektir. İleride müteşâbihin tanımı üzerinde duracağız, ama burada şunu kısaca ifade etmek gerekirse, müteşâbihin neler olduğu hususunun kesin olarak ve herkesin üzerinde uzlaştığı bir sonuca varmak oldukça zor görünmektedir. Bu problematiğe dikkatlerimizi çeken mütekellim *Fahreddîn er-Râzî* şöyle diyor: *"Mezhepler arasında muhkemin ne olduğu konusunda hiçbir zaman ittifak vaki olmamıştır ki, zâhiri alınarak amel edilsin; yine müteşâbihin ne olduğu konusunda ittifak edilmemiştir ki, mecâzî tefsir ile te'vil edilsin."*[112] Bu sebeple kelam bilginleri te'vili mümkün olan ve olmayan nasları belirlemede farklı bir takım kavramlar kullanmışlardır. Örneğin, delâleti kuvvet yönüyle mücmel olma-

yan lafızları ikiye ayırmışlardır ki buna lafzın manaya delâleti denir. Delâleti kuvvet bakımından üstün olana "*nass*"; delâleti zannî olana da "*zâhir*" demişlerdir. Nass, ihtimal kabul etmez, zâhirse, ihtimal kabul eder. Bir başka ifade ile, nass, sevkedildiği manaya delâlet eder; zâhir ise, lafzın ifade ettiği manaya ihtimali kabul eder.[113]

Şüphesiz, mütekellim ve fukahanın ortaya koymuş olduğu bu ölçüler, bize, muhkem ve müteşâbihin neler olduğunun ipuçlarını vermektedir. Burada mütekellimlerin metodu, kuralların öncelikle teorik düzeyde tespit edilip, nasların bunlara uygulanmasıdır. O halde "*nass*", manası açıkça belli olan ve te'vile ihtimali olmayan lafızlardır. Bu lafızlar, açık oluşlarından dolayı, ihtimali kaldırırlar. Araplar, herkes tarafından görülebilen, aşikâr ve yüksek olan minâre ve kürsi gibi, her bir şeye 'nass' derlerdi. Yine bir yürüyüşte, süratlenildiğinde adımların herkes tarafından görülecek şekilde indirilip kaldırılmasındaki mübalağaya "*nass*" ve Ceylan'ın koşarken boynunu indirip kaldırmasına "*nassatü'z-zabiyye*" denilirdi.[114] Bütün bu tanımlamalardan yola çıkarak söylemek gerekirse, kelamcılara göre nass her türlü ihtimalden uzak ve manası oldukça açık-seçik olan Kitap ve sünnetin muhkem lafızlarıdır. Örneğin, "*O ikisine üf deme ve onları azarlama*"[115] âyetinde, lafzın bağlamından anlaşıldığına göre anne ve babayı dövmenin haram oluşu açıktır. Çünkü dövmek, öf demekten daha şiddetlidir. Bu söz diziminden çıkarılan anlamdır. Yani, nassın bizzat anlamı, karîneye ihtiyaç kalmaksızın, bir başka manayı akla getirmeyecek boyutta kesinlik ifade etmektedir. Bu konumunda olanların zâhiri manası açık olduğu için herkes tarafından kabul görür, dolayısıyla te'vile gitmeye gerek yoktur. Bunlar "*muhkem*" naslardır. Lafızların delâleti yönüyle "nass" kategorisine giren lafızları; "*subûtu ve manaya delâleti kat'î*" şeklinde tarif etmek de mümkündür. İman esasları konusunda kelamî ekollerin ittifakı da buna dayanır.

Zâhir konumunda olanların farklı manalara ihtimali olduğu için te'vile gitmeye ihtiyaç vardır. Bunlara da '*müteşâbih*" denilir. Lafzın manasına tesir eden kuvvetli bir ipucu, karine bulunursa,

bu zâhir olur. Doğrudan karîne, nassın zâhire dönüşmesine tesir eder. Bu bir nevi akâid konularında lafızları kat'î, ama bu lafızların işaret ettiği manaları zannî delillerdir. Kelamî ekoller arasında tartışma konusu olan *'rü'yetullah'* ve *'kabir azabı'* gibi konulardaki naklî delillerin durumu bu kategori içerisine girer. Bu ve benzeri konularla ilgili âyetleri Mu'tezile "zâhir" konumunda görürken; Ehl-i sünnet ise, karîneler yoluyla delil getirmeye çalışır. Kelam alanında tartışmalı bütün problemlerin delilleri zannidir. Akâid konularında hem subutu ve hem de bu lafızların ifade ettiği manalar zannî olursa, delil olmaz. Bu sebeple mütekellimler, akâid konularında Kur'an'ın "zâhir"iyle istidlâlde bulunmayı kabul etmez. Çünkü akâid, kat'î meselelerdendir. İhtimal bildiren zanni delille istidlâl caiz değildir.[116] Te'vile açık olan ve zâhir sınıfına dâhil olan lafızların yorumunu kabul etme açısından dinî bir mecburiyet de yoktur. Bu sebeple, müteşâbih nasların yorumlarında farklı anlayışları benimseyen ekoller, birbirlerinin yorumlarını benimsememişlerdir. Te'vilin hükmü, usûl kaidelerine uygun bir şekilde yapılmışsa câizdir. Ne anlam kasdedildiği açıkça belli olmayan nasların inkarı, küfrü gerektirmez.

Te'vil yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlar arasında, anlamı benzeşen lafızlar yorumlanırken Allah'ın birliğiyle ve Arap dilini konuşanların kullanımına uygun düşecek şekilde hareket etmek gerekmektedir. Bununla beraber, yapılan te'vilin ille de Allah'ın muradı olduğuna kesinlikle hükmetmemek gerekir.[117] Çünkü, neticede te'vil bir yorumdur. Yorumların mutlak anlamda bir bağlayıcılığı yoktur. Bundan dolayı Ehl-i sünnet ekolleri, Mu'tezile, Cebriyye, Mürcie ve Şia gibi fırkaları değerlendirirken bu akımları en fazla, ehl-i bid'at şeklinde isimlendirmişlerdir. Ehl-i bid'at, kâfir anlamına gelmez; ehl-i kıbledir. Dolayısıyla, ehl-i kıble tekfir edilemez.

Bütün İslam fırkaları bazı Kur'an âyetleri ve hadislerin zâhirî manalarında te'vile gitmenin zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Asıl anlaşmazlık, karîneye ihtiyaç duymaksızın zâhirî anlam alınarak amel edilebilecek olan muhkem ile Şâriî'nin muradının açık olmadığı müteşâbihât nedir? sorusu çerçevesinde kilitlen-

miştir. Te'vilin zorunluluğu konusunda fırkalar arasında -selefiler hâriç- meydana gelen görüş birliği, bu sorulara cevap bulmada meydana gelmemiştir. Çünkü te'vili makbul olan lafızla, te'vili makbul olmayan lafzı bilmek sorunlu bir eylemdir. Bütün bu zorluklara rağmen Kelam bilginleri naslarda te'vili câiz olanla olmayan ibareleri belirleyen kaideler koymuşlardır. Bu ilkelere göre dinde varolan manalar çeşitli gruplara ayrılır:

Örneğin, nassın kendi zâhirî manasının gerçekten kasdedilen mana olması halinde, lafızların hiçbir sûrette te'vil edilmesi câiz değildir. Bütün insanlar tarafından zâhiri manaları alınması gerekir. Nassın zâhirinin kasdedilen mana olmaması hâlinde ise, nassın bir sembol ve gerçekten kasdedilen mananın bir remzi olması durumudur. Bu durumda onun bir sembol olduğu bilinmez, niçin bu lafzın o gizli manaya bir remz ve bir sembol olmak üzere seçildiği ilk nazarda bilinmez. Ancak kompleks, uzak bir takım kıyaslar yoluyla bulunabilir. Bu kıyaslara, birçok ilimler ve uzun öğrenimler sonunda ulaşılabilir.

Bir diğeri de, zâhiri mananın keza gizli bir manaya sembol ve remz teşkil etmesi sorunudur. Bu gruba giren ibarelerin de hiçbir kimse tarafından zâhirlerinin alınmaması gereklidir. Zâhiri mananın sembol olması, bunun ancak ya bizzat lafzın kendi görünümüyle, yahut bir ilimle bilinebilmesine bağlıdır. Bu durumda, avamın ve avam hükmünde olanların, bu lafızların niçin sembol ve remz olduklarını kendi sahalarına uzak bir ilimle bilememeleri hâlidir. Bu gruba giren lafızların te'vili ilim adamlarına mahsustur.

Bir de zâhiri mananın diğer gizli manaya sembol ve remz teşkil etmesi hâli sözkonusudur. Ancak derin bir ilim sayesinde bunun böyle olduğu anlaşılabilir. Bu kısım dinin en çok te'vil taarruzundan korunması gereken bölümüdür.[118]

Te'vili gerekli yahut da câiz olan kısımlarda te'vile kesinlikle karar verdikten sonra aşağıdaki şartları gözönünde bulundurmak gereklidir:

Bunların başında, nassları zâhirleriyle aldığımız taktirde tecsime, intikale ya da Allah'a mekan isnadında bulunmaya varılacak-

sa, ancak o zaman te'vile gitmemiz gereklidir. Nassın zâhiri manasının alınmasının butlânı konusunda doğru aklî bir delil bulunduğu zaman te'vile gidilmelidir. Bunun için *Gazâlî* ve *Râzî* gibi müslüman mütekellimlerin her biri kuvvetle belirtmişlerdir ki, *"lafzın zâhirinden koparılarak ikinci derecedeki bir manaya hamledilmesi ancak zâhirinin muhal olduğu konusunda kesin delil bulunması halinde câizdir."*[119]

Çok önemli diğer bir ilke de, te'vil sebebiyle dinî esaslardan birini yıkacak bir manaya ulaşmamamız gerekmektedir. Bu yüzden *Gazâlî* ve *Râzî* şu noktada ittifak etmişlerdir: *"Eğer te'vili itikat esasları ve onların önemli meseleleriyle ilgili değilse, onu tekfir etmeyiz. Zan yüzünden bir kimse tekfir edilemez. Ama akâidin önemli esaslarıyla ilgili olarak ortada bir delil olmadan nassın zâhiri manasını değiştirecek türden te'vile yeltenen bir kimse tekfir edilir."*[120] Çünkü, bu nasların ne anlam ifade ettiği açıkça bellidir.

Mütekellimlerin belirlediği bütün bu şartlar altında te'vil yapılacaktır. Te'vilin yapılabilmesi için Kur'an ve sünnetin muhkem ve müteşâbih lafızlarının tespit edilmesi kadar, te'vil yapacak kimsede bilimsel açıdan bazı özelliklerin bulunması da çok önemlidir.

C. Te'vîl Yapacak Kimsede Bulunması Gereken Özellikler

Burada asıl zorluk, te'vili mümkün lafızlarla te'vili mümkün olmayan lafızların arasını ayırdetmek konusunda ölçü ne olmalıdır ya da te'vili kimler yapacaktır? sorusuna cevap bulmaktır. Çünkü te'vili kabul eden ve etmeyen nasları tespit etmek kolay değildir. Elbette bu ayırdımı yapabilecek kimselerde bir takım bilimsel kriterler aranması gerekir. Acaba bu konuda mütehassıs olmak için hangi düzeyde bir bilgi birikimine ve niteliğe sahip olmak gerekmektedir? Kelam bilginleri bu soruya cevap bulmak konusunda büyük endişeler taşımışlardır. Örneğin, Zeydiyye mütekellimi *İmam Yahyâ b. Hüseyin* (ö. 298/911), te'vil konusunda Arapça dil kurallarını iyi bilmeyi, bazı Kur'an kelimelerinin her zaman aynı manaya gelmediğini, dolayısıyla değişik sûre ve âyetlerde geçen

kelimenin bağlamlarına bakmak gerektiğini, âyetleri yorumlamada tarihsel olgulardan da yararlanılabileceğini belirtmesi, yine, hadisin fer'inin Kur'an, akıl ve icmâya arzedilmesini söylemesi[121] Kur'an'ı anlamaya çağdaş yaklaşımlar açısından da katkı sağlayacak niteliktedir.

Mu'tezîlî düşünür *Kâdî Abdülcebbâr* aklî te'vilde bulunacak kişide, salt Arap diline hâkimiyeti yeterli görmez. Arap diliyle birlikte nahvi, rivâyeti, dinî hükümler ve sebeplerden ibaret olan usûl-i fıkhı da bilmesi gerekir. Zira usûl-i fıkıh; fıkhın delilleri olan Kitap, Sünnet, İcmâ', Kıyas, Ahbâr ve bunlarla ilişkili olan konuları kapsar. Aklî te'vilde bulunmak için yukarıda saydığı hususları yeterli görmeyen *Kâdî*, bunlara ilâve olarak, Allah'ın birliğini, adâletini, O'nun için gerekli olan sıfatları, mümkin ve müstahil olan hususları, husn ve kubuh fiileri bilmek gerekmektedir. Bütün bu nitelikleri kendisinde toplayan; Allah'ın birliğini, adâletini, fıkhî delilleri, dinî hükümlerin maksatlarını, muhkem ile müteşâbihi birbirinden ayırıp, müteşâbihi muhkeme hamledebilen kişi, ancak Allah'ın kitabını yorumlayabilir. Bu ilimleri bilmeyen, sadece mücerret dile, nahiv ve rivâyetlere dayanan kimsenin Allah'ın kitabını yorumlaması uygun değildir.[122]

Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih diye tasnif edilen âyetlerini birbirinden ayıracak ve müteşâbih âyetleri te'vile tabi tutacak yetkinliğe hâiz olması gereken kişide *Gazâlî* ise, şu şartları aramaktadır. Müellife göre, "muhkem ve müteşâbih âyetleri tespit etmekte, yani, te'vili kabul eden ve etmeyen nasları bilmekte, Arap dilini, bu dilin esaslarını, Arapların istiâre ve mecâzları kullanıştaki âdetlerini ve atasözlerini kullanmada takip ettikleri metotları detaylarıyla ve çok iyi bilen bir kimse güç yetirebilir."[123] Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi Gazâlî'de de, muhkem ve müteşâbih âyetleri tespitte yetkili olmanın olmazsa olmazı, Arapçanın bütün dil kurallarını çok iyi bilme oluşturmaktadır. Zira, aksi bir durum, mana verirken dilin asli yapısından ve âyetlerin bağlamından uzaklaşmamayı sağlar.

İslam'da, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, rûhâni-dinî bir otorite yoktur. Kur'an'la ilişkili olan Arapçanın dil kuralları ve nâsih-

mensûh vb. gibi ilimlerin bir kısmını tedris ettikten sonra her müslümanın Kur'an'ı anlama ve yorumlama hakkı vardır. İşte bu noktada söylemek gerekirse, çağdaş düşünür *Muhammed Abduh* da (ö. 1905), iyi bir Kur'an yorumcusunda iki özellik arar: "Bunlardan ilki, Arap dilinin medlûlâtına muvâfakat", ikincisi de, "kat'iyet ifade eden dinin asıllarına muhalefet etmemektir."[124] *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî* ise, yukarıda sayılan şartlara ek olarak, Kur'an'da olmayan ifade biçimleriyle, âyetlere anlam vermede şu özel durumların dikkate alınması gerektiğini önerir: "Âyetlerin bağlamı (siyak-sibak), böyle bir anlamın çıkarılmasına uygunsa, Kur'an'ın başka bir yerinde, çıkarılan bir anlamı destekleyici başka bir karine veya karineler varsa, eğer âyeti sahih bir hadis izah ediyorsa, güvenilir tarihi bir bilgi varsa ve onu arkeolojik tespitler, ilmî belgeler/vesikalar destekliyorsa, âyetler yorumlanabilir. Bütün bunların dışında, kendiliğinden bir kıssa icad ederek Kur'an'ı anlamaya çalışmak, sakıncalı sonuçlar doğurabilir."[125]

Gerek *Kâdî Abdülcebbâr*'ın ve gerekse *Gazâlî*'nin üzerinde durduğu te'vil sorununu çözecek kimsede bulunması gereken şartlar oldukça önemlidir. Çünkü usulleri bilinmeden müteşâbih âyetleri te'vil, dinin inanç esaslarını yıkabilecek sonuçlar doğurabilir. Gazâlî'nin yöntemiyle meseleye iman-küfür sınırı açısından yaklaştığımız zaman her ne kadar dinin furû' meselelerinde yapılacak hata te'vil sahiplerini küfre götürmese de, akâid alanında yapılacak olan hata, te'vil sahiplerini zor duruma düşürebilir. Bundan dolayı *Taftazânî* (ö. 793/1390), bâtınîlere mülhid denilmesini, zâhirî manaları ve bedenle yapılan ibadetleri geçersiz kılmak için, zâhirî manayı tamamen bırakıp, bâtınî manaya yönelmelerine ve bâtınî manayı da ancak bir muallimin bilebileceği iddiasında bulunmalarına bağlar.[126] Örneğin, Râfizîlerin: *"O Allah, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki denizi serbest bırakmıştır"*[127] âyetini Hz. Ali ve Fatıma olarak; *"Bu iki denizden inci ve mercan çıkar"*[128] âyetini de, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile te'vil etmeleri metnin lafız ve manasına aykırı ve tamamen ideolojik ve siyasi bir te'vildir.[129] Yine aynı şekilde onlar, *"Hakimiyeti eline alır almaz yeryüzünde fesat çıkarmaya, ürünü ve nesli yok etmeye*

çalışır"[130] âyetinde sözü edilen kişinin Muaviye olduğunu söylemişlerdir. Buna dair başka örnekler de vardır.[131]

Bu tür bir te'vilde metin, dile ve anlama ait verilere bakılmaksızın, yorumcunun siyasi ve fikri ideolojisine hizmet eden bir araca dönüştürülmektedir. Ayrıca bu te'vil, metni, şifresini sadece masum imamın çözebileceği salt özel bir mesaj haline getirmektedir. Her ne kadar mutasavvıflar, yaptıkları yorumlarda bu çizgiye yakın olsalar da Şia ile aralarında fark vardır. Zira onlar, yapmış oldukları yorumları, metnin dilsel anlam (delâlet) bakımından değil, maksat (mağza) bakımından muhtemel olduğu işaretler (işarî anlamlar) kategorisine sokarlar.[132] Sözgelimi bu sûfilerin: *"Ey iman edenler! Yakınınızdaki kafirlerle savaşın"*[133] âyetine ilişkin, burada sözü edilen kafirlerden maksat, *"nefistir"* şeklinde ortaya koydukları yorum, işte bu türden bir yorumdur.[134] Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi metin, dil kurallarından, metin içi ve dışı bağlamlardan koparılarak, tamamıyla yorumcunun ideolojisine âlet edilecek bir düzlemde yorumlanmamalıdır.

Te'vilin yapılabilmesi için Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih lafızlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Mütekellimler muhkem ve müteşâbih âyetlerin tanımı ve kapsamı konusunda çok farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Muhkem ve müteşâbih naslar hangi yöntemle belirlenecektir? Bu konuda tarihi tecrübemize baktığımız zaman karşımıza, mezhep taassubundan kaynaklanan subjektif bir yaklaşımın çıktığını görüyoruz. Öyle ki, bu mezheplerin her biri, görüşlerine uygun düşen âyetleri muhkem, muhalifi olan mezhebin görüşlerini destekleyen âyetlere de müteşâbih adını vermişlerdir.[135] Örneğin, Ehl-i Sünnet ekolü, *"dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"*[136] ve *"..Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola eriştirir"*[137] âyetleri arasındaki anlam çatışmasını ortadan kaldırmak için birinci âyeti ikinci âyete arzeder. Çünkü onlara göre, birinci âyet müteşâbih, ikinci âyet ise, *muhkemdir.* Mu'tezile ise, ikinci âyeti, birinci âyete arzeder. Onlara göre de birinci âyet muhkem, ikinci âyet ise, müteşâbihtir.[138] Bu durumda muhkem ve müteşâbih âyetleri birbirinden ayırmada elimizde ölçü ne olmalıdır? Aklî te'vil müteşâbih naslarda yapıldığına göre,

muhkem naslarla müteşâbih naslar nasıl tanımlanacaktır? Bu sorulara açıklık getirmek için konunun teorik yönüne eğilme zorunluluğu vardır.

D. Muhkem-Müteşâbih Ayırımı

Muhkem ve müteşâbihin tanımı sorunu, hem kelam, hem fıkıh ve hem de tefsir sahasını ilgilendirmektedir. Bu sebeple her iki konu bu disiplinlerin temel problemleri arasında daima varlığını sürdürmüştür. Tarihsel İslam'da gerek kelam, gerek fıkıh ve gerekse tefsir bilginlerinin umûmî kanaatine göre Kur'an'da sözkonusu edilen muhkem ve müteşâbih âyetlerin belirlenmesi konusunda üç görüş ortaya çıkmıştır.[139] Bu görüşlerden ilk ikisi; Kur'an'ın niteliği açısından muhkem ve müteşâbih olarak kategorileştirilmesine dayanır. Bu kategorileştirmeden ilkine göre, Kur'an'ın bütün âyetleri muhkemdir.[140] Kur'an'ın tamamının muhkem oluşu, hiçbir insanın dil ve anlam açısından Kur'an'la eşdüzeyde bir söz söylemeye gücünün yetmeyeceği manasınadır. Bundan dolayı Araplar, çürütülmesi ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan sağlam söz ve binâya *"muhkem"* demişlerdir. İşte yukarıdaki âyetlerde geçen *'uhkimet'* lafzı, Kur'an'ın tamamının 'muhkem' olarak nitelendirilmesinin bir delilidir. Bu, Kur'an'ın mükemmel oluşunun, herhangi bir ayıp, kusur, eksiklik, tutarsızlık, çelişki taşımadığının ve bozulma gibi hallerden uzak olduğunun bir tescilidir. Bir rivâyetten öğrendiğimize göre, Hz. Peygamber zamanında *'muhkemi okudum'* ifadesindeki muhkem ile Kur'an'ın mufassalı, benzersizliği ve neshedilmemesi kastedilmektedir.[141] İkincisi ise, Kur'an'ın bütün âyetleri müteşâbihtir.[142] Bu âyette geçen *"kitâben müteşâbihen"* pasajı, Kur'an'ın hak kelamı olması, içinde şüphe bulunmaması, i'caz yönüyle âyetlerin birbirine benzemesi, güzellik, sözlerinde açıklık ve birbirini tasdik etmesi bakımından benzerlik anlamına gelir. Bu her iki niteliksel ayrımda kasdedilen muhkem ve müteşâbih ifadelerde bir tahsis yoktur, aksine umûmîlik vardır. Düşünce tarihimizde asıl tartışmaların odak noktasında yer alan sorun, Âl-i İmrân Sûre-

si'nin 7. âyetinde geçen konu bakımından muhkem ve müteşâbihliktir: "*(Habibim) sana Kitabı indiren O'dur. Ondan bir kısım âyetler muhkemdir ki bunlar kitabın anası (temeli)dır. Diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir.*"[143] Bu âyetten açıkça, Kur'an'ın bazı âyetlerinin muhkem ve bazı âyetlerinin de müteşâbih olduğu anlaşılıyor. Bundan dolayı, İslamî disiplinlerde muhkem ve müteşâbih diye konu temelinde kategorileştirilen âyetlerin tayin ve tespit edilmesi noktasında tartışmalar yapılmıştır. Konunun iyi anlaşılması için hem dil ve hem de kelamcılara göre muhkem ve müteşâbih kavramların tanımlanması gerekmektedir.

Arapça'da *'h.k.m'* fiili bir canlıyı engellemek, kontrol etmek ya da kendi hakimiyeti altına alıp istediği şekilde yönlendirmek anlamına kullanılır. Araplar bu manalardan hareketle, "*hayvanı gemledim, onu engelledim*" derken *'hakemtü'* fiilini kullanmışlardır. Bu kelime insan hakkında kullanıldığında, insanı kötülüklerden ve yanlış eylemlerden *engellemek* manası kasdedilir. Kelimenin temel anlamı dikkate alınarak söylemek gerekirse, aynı fiilden gelen *muhkem* ise, çelişki ve tutarsızlığa engel olan anlamı taşır. Yargıç ve hükmedene, haksızlığı engellediğinden dolayı hâkim denmiştir. Çünkü o, zâlimi zulmünden alıkoymaktadır. O halde muhkem, hükümleri mensûh olmayan ve netliğinden dolayı duyan kişiye te'vil imkanı bırakmayan âyet ve sûre anlamına gelir.[144]

Müteşâbihe gelince, iki şeyin birbirine benzemesinden dolayı, insan zihninin birini diğerinden ayırdetmede âciz kaldığı âyetlerdir. Kur'an'da değişik yerlerde geçen. "*Nasıl bir inek olduğunu anlayamadık*"[145], "*kalbleri (akılları) nasıl da birbirine benzedi*"[146] âyetlerinde geçen "*teşâbehe*" fiili müşâreket ifade etmesinden dolayı, iki şeyin birbirine benzemesi sebebiyle; "*birbirine karıştırmak* ve *ayırdedememek*" anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin esas kök anlamı '*benzeşme*'dir. Kimi zaman birbirine benzeyen iki şeyin arasını insan zihninin birbirinden ayırması gerçekten güç olabiliyor. O halde müteşâbih, iki şeyden birisinin diğerine benzemesidir.[147] Bu konunun iyi anlaşılabilmesi için soyutun somuta, gâibin şehâdete, bilinmeyenin bilinene benzetilerek ifade edil-

mesi gerekir.

Bütün Kelâmî ekoller, bazı Kur'an âyetleri ve hadislerin zâhirî manalarında te'vile gitmenin zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Asıl anlaşmazlık, karîneye ihtiyaç duymaksızın zâhirî anlamı alınarak amel edilebilecek olan muhkem ile Şârii'nin muradının açık olmadığı müteşâbihât nedir? sorusunu tanımlama çevresinde kilitlenmiştir.

Kur'an'da: *"Kitabın anası (temeli) olan bir kısım âyetler muhkem, diğerleri ise müteşâbihtir"* denmektedir.[148] Bu âyetten anladığımız kadarı ile, Allah, muhkem âyetleri Kur'an'ın temeli kılıyor. İslam düşünce tarihinde muhkem ve müteşâbih âyetlerin tanımı konusunda Mu'tezile bilginleri bile kendi içlerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinden *Vâsıl b. Atâ* ve *Amr b. Ubeyd*'e göre, *muhkem*, Kur'an'da fâsıkların cezalandırılması ile ilgili geçen âyetlerdir. "*Kim bir mü'mini kasden öldürürse..*"[149] âyetinde ya da vaîdle ilgili âyetlerde olduğu gibi. *Müteşâbih* ise, Allah'ın kullarından kimi cezalandıracağını gizlediği ve onları muhkem âyetlerde olduğu gibi açıkça beyan etmediği hususlardır. Allah, büyük günah (günah-ı kebâir) işleyeni mi yoksa küçük günah (günah-ı sağâir) işleyeni mi cezalandıracaktır? Bunu Allah'tan başka kimse bilmez.[150] *Bağdâdî*'ye göre böyle bir görüş fâsittir. Çünkü içinde va'd ve va'îdin zikredilmediği âyetlerin muhkem ve müteşâbih olmamaları gerekir.[151]

Vâsıl b. Atâ ve *Amr b. Ubeyd*, muhkem ve müteşâbihi, fâsıkın cezalandırılması hususunda akılcı bir bakış açısıyla yorumlamışlar, daha sonra gelen Mu'tezile önderleri de aynı yolu izlemişlerdir. Mu'tezile ekolünün sayılı Kur'an müfessirlerinden olan *Ebû Bekir el-Esam* (ö. 225/756), *muhkemi*, "Allah'ın Kur'an'da kendi varlığına delil getirdiği, anlamını öğrenmek isteyenler için başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak kadar açık huccetlerdir" şeklinde tanımlar ve buna, Allah'ın geçmiş ümmetlerden, -Ehl-i Kitap ve müşrikler gibi- bazılarının cezalandırılmış olduğunu haber verdiği âyetleri örnek gösterir.[152] *el-Esam*, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde geçen:*"Kitabın anası (temeli) olan bir kısım âyetler muh-*

kemdir" pasajını yorumlarken de şöyle diyor: "Yani, muhkem öyle bir asıldır ki, üzerinde düşünecek olursanız, Hz. Muhammed'in getirdiği her şeyin Allah'tan olduğunu anlamış olacaksınız." Müellife göre, *müteşâbih* ise, Allah'ın ölüleri diriltmek, kıyameti koparmak, isyan edenlerden intikam almak, yahut istediği bir âyeti bırakmak veya neshetmek gibi, ancak nazar ve istidlâl yoluyla algılanabilecek olan konularla ilgili âyetlerdir.[153]

Görüldüğü gibi *Ebû Bekir el-Esam*, Vâsıl b. Atâ'nın görüşleri doğrultusunda 'muhkem'i, anlamı apaçık olan; müteşâbih'i ise, anlamı, kapalı, mübhem ve anlaşılmaz olan âyet şeklinde yorumlamaktadır. Kapalı olan müteşâbihin anlamına ancak 'nazar'la ulaşılabilir. Bilindiği gibi nazar, akıl yürütmektir. O halde müteşâbih âyetler ancak aklî te'ville anlaşılabilir. *el-Esam*'dan sonra gelen Mu'tezili düşünür *Ebû Ca'fer el-İskâfî* ise *muhkem* âyetleri, te'vili kabil olmayan ve zahiri anlamı değişik vecihlere yüklenemeyecek kadar kesin olan âyetler; *müteşâbihleri* ise, zâhiri anlamları itibariyle değişik manalara kabil olabilen âyetler olarak yorumlamıştır.[154]

Mu'tezile kelamında diğer hususlarda olduğu gibi, muhkem ve müteşâbihin anlaşılması konusunda geliştirilen araştırma metodu sayesinde, peşinden gelen izleyicileri usûl ve kelamda çok titiz ve derinlikli araştırmalar ortaya koymuşlardır. Örneğin müteahhirîn Mu'tezile'nin önde gelen mütekellimi *Kâdî Abdülcebbâr*, muhkem ve müteşâbih kavramlarına bir anlam yüklemeden önce, kendi döneminde Kur'an'a değişik noktalardan saldırılarda bulunan kimselerin görüşlerini eleştirir. Meselâ, inkarcıların Kur'an'ın birbiriyle çelişen, te'lifi mümkün olmayan âyetler içerdiği iddiasına ve Allah'ın Kur'an'ın bir kısmını muhkem ve bir kısmını müteşâbih yapmasının altındaki hikmetin ne olduğuna dair ortaya attıkları itirazlara şu cevabı verir: "Biz şüphe ihtimali olmayan kesin delillerle Allah'ın adaletli ve hikmetli olduğunu bildiğimizden, onun yaptığı fiillerde bir hikmet gözettiğini anlarız. Mezhebimizi kuran bilginler bununla ilgili yeteri kadar delil ortaya koymuştur. Bunlardan biri şudur: "Yüce Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye teşvik etmiş ve taklidi ya-

saklamıştır. Kur'an'ın bazı âyetlerini muhkem, bazılarını da müteşâbih kılmıştır. Bu durum bizim araştırma ve düşünmeye yönelmemiz; bilgisizlik ve taklitten kurtulmamız içindir. *İkincisi*, Yüce Allah böyle yaparak, yükümlülüğümüzü daha zor kılmış ve elde edilecek sevabı da aynı oranda artırmıştır. Böylesi yaygın bir durumdur. Kadim olan Yüce Allah'ın bizleri yükümlü kılmaktaki amacı, ancak mükellef olmakla ulaşılabilecek bir mertebeye ulaştırmaktır. Yükümlülük anlamı taşıyan herşey bundan dolayı kuşkusuz iyi ve güzeldir. *Üçüncüsü*, Yüce Allah peygamberinin doğruyu ve gerçeği söylediğine gözle görülür bir delil olması yönüyle, Kur'an'ın, fesahatin en üst seviyesinde olmasını istemiştir. Bunun da sırf hakiki anlamlarla sağlanamayacağını, dolayısıyla mecâz ve istiâre yolunu tutmanın gerekliliğini bildirmiştir. Bu yolla Kur'an'ın i'cazı güçlenmiş ve Arapların dili kullanımına daha çok benzemiştir,"[155] diyen Kâdî, *muhkem*'i, kasdedilen anlamı zâhirinden anlaşılan âyetler; *müteşâbih* ise, kasdedilen anlamı zâhirinden açıkça anlaşılamayan ve anlaşılabilmesi için bir karîneye ihtiyaç hâsıl olan âyetler şeklinde tanımlar. Ayrıca *Kâdî*, karîneyi *aklî* ve *sem'î* olarak ikiye ayırır: Sem'î karîne, âyetin içinde, başında, yahut sonunda, bu âyetin geçtiği sûrenin içinde bir başka âyette yahut, bir başka sûrede, Hz. Peygamberin kavlî veya fiilî sünnetinde, yahut ümmetin icmâında bulunur. İşte karîne yoluyla müteşâbih âyetlerde kasdedilen anlam bilinir ve müteşâbih âyetler muhkem âyetlere başvurularak yorumlanır.[156] Bu cümlenin sonunda da geçtiği gibi, Mu'tezile'de te'vil, müteşâbih âyetleri muhkem âyetlere başvurarak anlamaktır. Te'vilin de yapılabilmesi için, vahiy metni, Kur'an'ın bir başka pasajına, ayrıca sünnet ve icmâdan alınan sem'î karîne ile aklî karîneye dayandırılması gerekir. Mu'tezile'nin, muhkem ve müteşâbihin belirlenmesini '*ilâhî adâlet*' temelinde ele aldığı da unutulmamalıdır.

Dil, simgelerden kurulu bir sistemdir. Dil olmadan düşünce olmaz. Dil, karşılıklı anlaşma ve duygularla fikirleri ifade eden işaretler ve semboller sistemidir.[157] Tarihi süreçte dil, bir uzlaşı içerisinde anlam alanına sahip olmuştur. Dil hem düşünce ve hem de bilgiye götüren bir istidlâl çeşidi olması bakımından

önemlidir. Elbette doğası gereği her dilin açık ve kapalı yönleri vardır. Muhkem ve müteşâbih kavramlarına dil açısından baktığımız zaman Kur'anî düzeyde muhkem, dilin açıklığını; müteşâbih ise, dilin kapalılığını temsil eder. Aklî delil çeşitlerinden olan dil, normal düzeyde kullanılan bir seviyeye gelince, bir karîneye ihtiyaç duymayacak şekilde apaçık (vâzıh) olan bir delildir. Kapalı bir dil ise, zâhiriyle anlaşılmayan, ancak bir karîne yardımıyla anlaşılabilen bir delildir. İşte te'vil, öteden beri üzerinde durduğumuz gibi, kapalı müteşâbih lafızlarda sözkonusudur. Bir başka ifade ile te'vil olgusu, müteşâbihatın muhkeme arzedilmesiyle kendisinden kapalılığın kaldırılmasına vesiledir. İşte mecâz ise, bu te'vil faaliyetinde temel bir araç olur.[158]

Mu'tezilenin te'vil teorisi, temelini, hareket noktasını ve hatta gerekçesini doğrudan Kur'an'da bulmaktadır. Kur'an bilindiği üzere ümmü'l-kitap denilen muhkem âyetlerle müteşâbih âyetleri içerdiğini açıkça beyan etmiştir.[159] Buna bağlı olarak müteşâbih âyetleri muhkem âyetlere başvurarak anlamak zarureti ortaya çıkar ki, beyânî perspektife göre te'vil budur. Ancak bu işlem her zaman kolay değildir. Çünkü bir taraftan, ne Kur'an ve ne de sünnet hangi âyetlerin muhkem ve hangi âyetlerin müteşâbih olduğunu açıkça belirtmemiştir. Diğer yandan bazen ele alınan tek bir konu, meselâ 'cebr' (belirlenmecilik, kulun seçme özgürlüğünün olmadığı) ve 'ihtiyar' (kulun seçme özgürlüğünün olduğu) gibi konularla alakalı âyetlerin aynı açıklıkta olmaması ve birinin diğerine tercih edilmesini gerektirecek bir emâre ya da karine taşımaması sebebiyle muhkemi müteşâbihten ayırmak zor olmaktadır. İşte bu tip durumlarda muhkem ve müteşâbihi ayırma noktasında yapılacak iş, ele alınan meselede zihnî yaklaşımımız ve fikrî konumumuzun belirlenmesidir. Dolayısıyla, te'vil sahasında bu şekilde önceden tespit edilmiş zihnî yaklaşımdan hareket edilerek dinî nasların te'vil edilmesi rakiplerce kolayca reddedilip çürütülecek bir işlemdir. Bu tip red ve saldırılardan kurtulmak ya da en azından bunları cevaplayabilmek için, önceden belirlenen zihnî yaklaşımın dinî bir temelde oluşturulması, başka bir deyişle bu yaklaşım tarzının dinî bir "asl"a, yani kaynağa dayandırıl-

ması gerekmektedir. Mu'tezile'nin muhkem ile müteşâbihi ayırma noktasında dayandığı "asl", ilâhi adalet ilkesidir. Bu ilke, Allah'ın kötü bir şey yapmaması ve yaptığı şeylerin ancak en uygun (aslah) şey olması ilkesi gereğidir.[160] *Kâdî Abdülcebbâr*, te'vil yönteminin dinî gerekçesini sistematik bir şekilde *Müteşâbihu'l-Kur'an* adlı eserinde ortaya koymaktadır:

Kâdî, maslahat yönünü açıklamak için evvelâ şer'î hitabı ikiye ayırır: Bunlardan ilki, hitabın doğrudan kendisi ve konusudur. Diğeri ise, hitabın delâlet ettiği aklî ve sem'î hükümlerdir.[161] Bu kategorileştirmeden anlaşıldığına göre, birincisi, hitabın doğrudan kendisi, yani lafzî içeriği, diğeri ise, hitabın aklî içeriğidir.

Kâdî, şer'î hitabın lafzî içeriğini de kendi arasında iki kısma ayırır: İlki, maksadın ifade edilmesinde müstakil ve kendine yeterli olan hitaptır. Bu, başka birşeye ihtiyaç duymayacak bir şekilde kendi başına bir huccet ve delildir. İkincisi ise, kendi başına bağımsız olmayan, maksadı anlatabilmek için bir başkasına ihtiyaç duyan hitaptır. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi, kasdedilen anlamı kendisi ve başkasının bütününden anlaşıldığı hitaptır. İkincisi ise, kasdedilenin sadece kendisi dışındaki birşeyle anlaşıldığı hitaptır. Bu hitap, bir lütuf ve te'kittir.[162]

Böylece Kâdî, şer'î hitabın lafzî içeriğini üç bölümde incelemiştir. Yine müellif, şer'î hitabın aklî içeriğini iki kısma ayırır: İlki, hitap olmasaydı, akıl bu anlamı bulamazdı. İkincisi ise, hitap olmasaydı bu anlamı aklî delillerle bilmek mümkün olurdu. Bu da kendi arasında bir takım bölümlere ayrılır: Bunlardan ilki, şer'î hitap olmasa da aklî delillerle bilinmesi mümkün olan ama, şer'î hitapla da bilinmesi mümkün olan bir konuya delâlet edendir. İkincisi ise, şer'î hitap olmasaydı aklî delillerle bilinebilen ve akıl olmadan da bilinmeyecek bir konuya delâlet etmesidir.[163]

İlâhi hitaptan maksat, kendisiyle mükellef olduğumuz bilgiye ulaşmaktır. Kâdî, hitabın lafzî içeriğinde olduğu gibi, şer'î hitabın aklî içeriğini de üç kısma ayırır:

"Bunlardan *birincisi*, şer'î hükümlerdir. Bunlar, sadece şer'î hitap ve bu hitaba bağlı olan şeylerle bilinebilir. Farz namazlar, bunların şartları, vakitleri ve aynı şekilde diğer ibadetler bu şekil-

de akıl ile bilinemezler.

İkincisi ise, Allah'ın 'görülemez' olduğu hükmü gibi hem dinen ve hem de aklen bilinebilen şeylerdir. *Vaîd*, yani cezalandırma ile ilgili meselelerin çoğu böyledir.

Üçüncüsünün örneği de tevhid ve adâlet prensibidir. Zira Yüce Allah'ın, *"O'nun dengi yoktur."*[164] *"O, hiç kimseye haksızlık etmez."*[165] *"De ki: O Allah birdir"*[166] ilahi hitabıyla tevhid ve teşbihi nefyetmek doğrudan bilinemez. Zira, kişi bu meselelerle ilgili önceden mevcut bir bilgisi olmadığından bu hitapta belirtilenin doğru olduğunu anlayamaz. O halde, bu şekilde öncesinde bir bilgi mevcut olmadığında doğruluğu bilinemeyecek bir hitabın tek başına delil olması nasıl mümkün olacaktır?"[167]

Verdiği misâllerle de anlaşıldığı kadarıyla *Kâdî Abdülcebbâr* ilâhî hitabı üçe ayırır. Bunlardan ilki, hiçbir aklî ve lafzî karineye ihtiyaç duymayacak şekilde açık olan hitaptır ki, bunlar, şer'î hükümlerdir. Örneğin, namaz, şartları ve miktarı gibi, sadece nakille bilinir, bunların bilgisine sadece akılla ulaşmak mümkün değildir. İkincisi, hem nakli ve hem de aklî hitapla bilinir. Vaîdle ilgili birçok mesele bu hitabın alanı içerisine girer. Üçüncüsü ise, tevhîd ve adâlet konumunda olan hitaptır. Bunlar akılla bilinir.

Kelâmi ekoller arasında meydana gelen tartışmalar, daha çok Kâdî Abdülcebbâr'ın dikkat çektiği hitabın ikinci ve üçüncüsünde meydana gelmiştir. Kâdî, aklî ve lafzî karîneler arasında bir ayrım yapmamakla beraber, aklî karînelere daha çok değer vermektedir. Hitabın birinci çeşidi, hârici bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın delil olur. İkinci ve üçüncü nev'i ise, kendi başına müstakil olmayan bir hitaptır. Çünkü insanlar bunlarla ilgili ibarelerde görüş birliğine varmamışlardır. Bu sadece ibarede meydana gelen bir ihtilaf değildir. Bir kısmı ibareyi muhkem, bir kısmı müteşâbih ve diğer bir kısmı da mecâz ve mahzuf olarak nitelendirmişlerdir. Halbuki maksadın bilinebilmesi için bir karîneye ihtiyaç vardır. Fakat karînede de görüş ayrılığı vardır. Birçok karîneye mi yoksa tek bir karîneye mi ihtiyaç vardır? Bu alanda özellikle fakihler ve ilim ehli arasında birçok ihtilaf sözkonusudur.[168] Bir başka yerde Kâdî, ahkâm âyetlerini, muhkem ve müteşâbih alanından çıkar-

mayı doğrular. Çünkü, hakikatte helal ve harama delâlet eden Kur'an'ın âyetleri konusunda çelişki iddia etmek mümkün değildir.[169] Kâdî'nin bu görüşü de orjinaldir. Çünkü bazı müfessirler, muhkemi helâl ve haramla ilgili âyetler olarak tanımlamaktadırlar.[170] Halbuki, Kur'an'da yasa koyucu tarafından helal ve haram kılınan hükümler bütün ekoller tarafından tartışmasız kabul görmektedir. Bu konuların içeriği ile ilgili hitapları muhkem veya müteşâbih kapsamına sokmak doğru değildir. Zira, müellifin de dikkat çektiği gibi, muhkem ve müteşâbih konusunda kelami ekoller arasında bir görüş birliğinden söz edilmez ama, helal ve haram konusunda bir görüş birliğinden söz edilebilir.

Öte yandan *Kâdî,* Kur'an âyetleri ile aklî deliller arasında bir ilişkinin varlığını kabul etmekle birlikte, âyetin formunun zâhiri anlaşılmayan Kur'an âyetlerini, aklî delillere döndürmeyi zorunlu görür. Ayrıca Kâdî, kendisinden önce ve yaşadığı çağda ortaya atılmış olan muhkem ve müteşâbihin tanımlarını benimsemez.[171] Yine o, müteşâbihin mensûh, muhkemin de nâsih olduğunu savunan kimselerin görüşlerini şiddetle reddeder. Çünkü dilin mantığı ve tabiatı böyle bir sonuç çıkarmayı gerektirmez. Müellif, Kur'an kıssaları hakkında da aynı yargıyı taşır.[172] Doğal olarak Kâdî, müteşâbih, *"Kur'an sûrelerinin evvelindeki hurûfu mukattadır"* görüşünü de geri çevirir. Çünkü böyle bir görüş, zorunlu olarak müteşâbihi bilmenin imkansızlığını savunan görüşe götürür. Bu görüşü sadece reddetmekle kalmayan Kâdî, sûrelerin evvelindeki harflerin, sûrelerin isimleri olduğu yorumuna gider. Müellife göre, sûrelerin evvelinde bulunan *'elif lâm mîm sâd'*, *'elif lâm mîm'* vb. gibi tabirler, müteşâbihattan değildir.[173]

Bütün bu tartışma ve münakaşalardan sonra Kâdî, bir taraftan muhkem ve müteşâbih, diğer taraftan hitap türleri ve delâlet arasındaki bağlantıyı vurgulamak için konuya tekrar dönüp: "Nasıl ki, ikram eden kimse mükrim diye isimlendirilmişse, aynı şekilde, bir şeyi sağlam yapan da muhkim olarak nitelendirilmiştir. Dil açısından bu böyledir. Allah, muhkem âyetleri sadece söylemiş olmasından dolayı muhkim olmakla nitelendirilemez. Çünkü müteşâbih bu ve sıfatına, cinsine dayanan diğer hususlarda

muhkem gıbidir. Şu halde bununla kasdedilen, O'nun, onunla kasdedileni, manaya tesir etmesinden dolayı, ona özel bir nitelik vererek muhkem kılması olmalıdır. Kasdedilene te'sir eden sıfat, onu, sadece dilin aslına, uzlaşıya ve aklî delillerle ulaşılan o murada ihtimali olacak şekle koyar. Böyle bir sıfatla nitelenen şeylerin muhkem olması gerekir. *"De ki O Allah bir tektir."*[174] *"Allah insanlara hiç zulmetmez"*[175] vb. âyetler buna örnektir. Müteşâbihe gelince, o –kasdedilenin kapalı olmasından dolayı- nassın zâhirinden kasdedilenin dil ya da uzlaşıma dayanan bir şeye delâlet etmekten uzak olması yönüyle Allah'ın dinleyiciye ihtimali gelecek olan bir nitelik verdiği şeydir. *"Allah'ı incitenlere..."*[176] âyetinde olduğu gibi. Çünkü âyetin zâhiri, kasdedilen anlamı kapalı olduğu için, bildiğimiz şeyin muhal olmasını gerektirir. Bu kapalılığı açmak için diğer muhkem âyetlere müracaat etmeye ihtiyaç vardır.[177]

Kâdî, "dil, söyleyenin bilgisinden sonra bir anlam kazanır" kuralına dayalı olarak Kur'an'ın tamamının delâletini, aklın delâletine uygun bir şekilde anlamıştır. Muhkem ve müteşâbihin her ikisi de delâlet olarak bulunmasından dolayı bu aklî marifete ihtiyaç duyar. Kâdî'ya göre muhkem, bir açıdan müteşâbih gibidir, diğer açıdan ise, değildir. Her ikisinin uzlaştıkları nokta, her ikisiyle de istidlâl, ancak fâilin hikmetinin bilinmesinden sonra oluşudur. Çünkü Allah'ın, kabihi seçmesi câiz değildir. Söylediğimiz bu açı, muhkemi müteşâbihten ayırmaz. Birbirlerinden farklı oldukları yön ise, muhkemin dildeki vazedildiği anlamda ya da karîne ile birlikte olduğu zaman sadece tek bir anlama ihtimali olmasıdır. Hitab yolunu ve karîneleri bilen herkes, onu duyunca hemen delâlet ettiği manaya ulaşabilir. Müteşâbih böyle değildir. Kişi ister dil bilgini olsun, isterse karîneler taşısın, onu duyduğunda muhkeme ya da aklın deliline uyacak şekilde taşıyacak ön düşünce ve akıl yürütme üzerinde yoğunlaşmaya ihtiyaç duyar. Bunun doğruluğu açıktır. Zira Allah, muhkemi, açıklamıştır. Bundan dolayı muhkem, müteşâbihin temeli (asl) kılınmıştır. Muhkemin, müteşâbihe temel olabilmesi için, önceden muhkemin bilinmesi gerekir.[178]

Kâdî, Kur'an'da müteşâbihin bulunmasının hikmetini, nazar ve teemmüle teşvik etmek, hasımlarla mücadele ederek görüş ve delillerdeki tutarsızlığı açığa çıkarmak olarak açıklar. Kâdî'ya göre Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde geçen atıf, isti'naf için değildir. Bundan dolayı ilimde derinleşen bilginler, müteşâbihin anlamını bilirler. Onlar, müteşâbih âyetlerin anlamını bilmekle beraber, yine de *"ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler."*[179]

Netice olarak Kâdî, lafız-anlam ilişkileri bağlamında çok önemli bir yere sahip olan mecâz ve te'vil, muhkem ve müteşâbih arasında bağ kurmuştur. Genel manada Mu'tezile'ye göre bütün bu sorunlar, aklî esaslarla bağlantılıdır. Burada bir yönden muhkem ve müteşâbih, bir başka yönden zorunlu bilgi ile nazari bilgi arasında bir denge çeşidi vardır. Hiçbir akıl yürütmeye (istidlâl) ihtiyaç duymaksızın bütün açıklığıyla zorunlu bilgi ile muhkem birbirine benzer. Aksine, müteşâbihten kasdedilen ise, teemmül ve te'vil ile bilinebilir. Tamamıyla nazarî bilgilere ulaşmak ise, işlevsel aklın bir gereği olarak istidlâl ve nazar ile olur. Nasıl ki zorunlu bilgiler, nazarî ilimler için bir temel sayılırsa, muhkem de müteşâbihi anlamak için bir temel sayılır.[180]

Mu'tezilenin aklî ilkeleriyle, muhkem ve müteşâbih sorunu arasındaki ilişkiyi ciddi anlamda ilk defa açığa çıkarmaya çalışan mütekellim, Zeydiyye bilginlerinden *İmâm el-Kâsım er-Ressî* (ö. 246/860) olmuştur. "*Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*" adlı eserinde bu konuya değinen er-Ressî, mükelleflerin sorumlu olduğu ibadetlerin amacını üç kısma ayırır: Bunlardan ilki, Allah'ı bilmek; ikincisi, Allah'ın hoşnut olduğu ve olmadığı şeyleri bilmek; üçüncüsü ise, Allah'ın hoşnut olduğu şeyleri yerine getirmek, hoşnut olmadığı şeylerden de uzaklaşmaktır.[181] er-Ressî'ye göre bu ibadetlerin herbirisi için belirli bir sıra üzere düzenlenmiş deliller vardır: *Akıl, Kitab ve Resûl.* Bir delil olarak akıl, bizi Allah'ı, adâletini, birliğini, bütün sıfatlarını ve bu sıfatlar hakkında câiz olan ve olmayanları bilmeye götürür. Bir başka delil olan kitap yoluyla Allah'ın emir ve yasaklarını, O'nun hoşnut olup hoşnut olmadığı şeyleri biliriz. Sünnet ya da peygamber ise, bizi, Allah'ın emirlerine uymanın ve yasaklarından sakınmanın keyfiyet bilgisine gö-

türen ya da kitabın bazı lafızlarını açıklayan bir delildir. er-Ressî, aklı, son iki delilin aslı sayıyor. Çünkü her ikisi de onunla bilinir.[182]

Kâsım er-Ressî, geliştirdiği usûlün bir gereği olarak akıl, kitap ve sünnet adı verilen bu üç delili, genel hatlarıyla *'usûl'* ve *'fürû'* şeklinde ikiye ayırır. Ayrıca aklı da kendi içinde zorunlu ve kesbî olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Zarûrî akıl, iktisâbî akıl için asıldır. İktisâbî akıldaki ihtilaf, gâibteki medlûle (kendisine delil getirilene) delâlet eden hâzır ve bilinen bir delilden hareketle, nazar ve temyizde meydana gelen farklılıklardan kaynaklanmaktadır.[183] Hemen belirtmeliyiz ki, Mâtürîdî mütekellim *Nureddîn es-Sabûnî*'nin dediği gibi, aslında akılların verdiği hükümler birbirlerini nakzetmezler. Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesi ya akıllarının ilmî tefekkür seviyesine ulaşamaması veya kendilerinin ilmî tefekkür şartlarını yerine getirememesi sebebiyledir. Böylece bazıları akılla hükmettiklerini ileri sürdükleri halde gerçekte kendi his ve tahminlerine göre fikir beyan ederler.[184] İktisâbî akıl da akılların farklı sonuçlara ulaşması, bizzat akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kimsenin müşâhedelerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

İbadet delillerinden ikincisi ise Kur'an'dır. Kitap delili ise, aynı şekilde kendi içinde 'usûl' ve 'fürû' diye ikiye ayrılır. Kitabın aslı, içinde görüş ayrılığı olmayan muhkem âyetlerdir. Onun fürû' ise, te'vil ehli arasında kendisinde görüş ayrılığı olan ve bu sebeple de asla dönderilen, müteşâbih âyetlerdir.[185] Bu görüşlerden de anlaşıldığı gibi er-Ressî, Kur'an'ın muhkem âyetlerini asıl ve açıklayan; müteşâbih âyetlerini de fer' ve açıklanan şeklinde yorumlar. Onun Kur'an'ı anlama yöntemine göre muhkem, akıl sahiplerinin üzerinde icmâ edip ihtilaf etmedikleri asıl, müteşâbih ise, akıl sahiplerinin üzerinde mana bakımından ihtilaf ettikleri ve icmânın gerçekleşmediği fer'dir.

Bir başka Zeydiyye mütekellimi olan *İmam Yahyâ b. Hüseyin*'e göre Kur'an'ın muhkem âyetleri açık, müteşâbih âyetleri de kapalıdır. Kur'an'ın anlaşılmasında âyetlerin bir kısmı, bir kısmını tasdik ederek açıklamaktadır. Dolayısıyla, muhkem âyetleri terke-

derek sadece müteşâbih âyetleri almak, fitne çıkarmak ve yıkım arzusundan başka bir şey değildir. Bu fitnenin önüne geçmek için, muhkem âyetler, müteşâbih âyetlerin aslı kılınmalıdır.[186]

İslam düşünce tarihinde Kur'an'ın bir kısım âyetlerinin hükmünü, diğer bir kısım âyetlerin hükmüyle, onun hafi olan âyetlerini vâzıhla, onun müteşâbin âyetlerini muhkemle yorumlamayı kabul etmeyen sadece insanda irade hürriyetini yok sayan mücbira fırkası olmamıştır. Aksine, *İbn Rüşd* de böyle bir yoruma gitmiştir. Onun görüşüne göre, nasların zâhiri arasında teâruz vardır. Hatta nice defalar belli bir âyette bile bu hususla ilişkili bir teâruzun açıkça müşahedesi bilinmektedir. Bu durum âyetlerde olduğu gibi hadislerde de görülür. İbn Rüşd'e göre, müslümanlar arasında görüş farklılıklarının sebebi, sadece âyet ve hadislerin zâhirindeki teâruzu değildir; aksine, bunun başka sebepleri de vardır. Bunların başında aklî deliller arasında görülen teâruz gelmektedir. Bu sorunun çözümünde yapılması gereken, bir âyeti, diğer bir âyetle, yani, müteşâbihi muhkemle yorumlamak değildir. Çözüm, insan zihninde âyetler arasında çatışmanın varlığı zannını uyandıran ve manaları umûmi olan âyet ve hadisleri cem ve te'lif hususunda şeriatın maksadı, bir uzlaştırma ve bağdaştırmadır, diyen İbn Rüşd, nasların umûmi olan ifadeleri, tahsis edilirse teâruz ortadan kalkar, iddiasındadır.[187]

Gerek Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbâr ve gerekse, Mu'tezile'nin yaşayan bir versiyonu olan Zeyydiyye âlimleri er-Ressî ve Yahyâ b. Hüseyin'in dile getirdiği gibi aklî te'vil, müteşâbihattan sayılan ibarelerde yapılmaktadır. Çünkü müteşâbih olan âyetlerin manası kapalı olduğu için kolayca anlaşılamayan, anlaşılabilmesi için önce metin içi yani, anlamı açık olan âyetlere ircâ edilecek bu da sorunu çözmüyorsa, metin dışı bağlamlara müracaat edilecektir. Böylece anlam, metin ile okumaya ilişkin şartların ortak üretimi olacaktır.

Bir Eş'arî düşünürü olan *Cüveynî*'ye göre muhkem; manası ve muhtevâsı açıkça kavranan, müteşâbih ise, mücmel olan âyetlerdir. Cüveynî, mücmeli, manası akılla anlaşılamayan ve lafzın ne kastettiği kavranamayan mübhem lafızlar olarak yorumlar. Dola-

yısıyla mücmeli yorumlamak için sem'î karînelere ihtiyaç vardır. Eş'arîlere göre sem'î karî'neden maksat, sünnettir.[188]

Bütün kelamî ekollerde olduğu gibi bizzat *İmâm-ı Mâtürîdî* de muhkemi, manaları açık olan; müteşâbihi ise, manalarında ihtilaf edilen âyetler olarak yorumlar.[189] Cenâb-ı Hak sem'i/nakli; muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem olmak üzere iki gruba ayırmıştır, diyen *Mâtürîdî*, bunun da amacını, bilgilerin nihâi noktalarını açıklamak içindir, şeklinde dile getirir. Bu da, gerektiğinde durmak ve gerektiğinde ileriye adım atmak tarzında gerçekleşir. O, mübhemi, müfesserin ışığı altında anlamak, *müteşâbihi ise, Mu'tezile de olduğu gibi, muhkem âyetlere arzetmek*, şeklinde bir te'vil anlayışını benimser.[190] Mâtürîdî'ye göre akıl, bir huccet olup, doğru bilgiye ulaştıran bir araçtır. Fakat, gerek dünya lezzetlerine meyleden insanın tabiatı ve gerekse sayısız arzu ve istekler, aklın doğru karar vermesini engelleyebilir. Dolayısıyla, bu insani tabiatlar olayları güzel ve çirkin göstermede akla muhalif düştüklerinden birçok kimse akılla tabiatın gösterdiği sonuçları birbirinden ayırmada zorlanmışlardır. Bu sebeple onların nazarında muhkem müteşâbih sûretinde, müteşâbih ise, muhkem sûretinde görünmüştür. Yani, herşey, kendi doğal yolunun dışında aranmıştır.[191] Nitekim Mâtürîdî kelam sisteminin gelişmesinde büyük katkıları olmuş olan *Ebu'l-Muîn en-Nesefî* muhkemi, te'vile ve aklî delillere ihtimali olmayan âyetler olarak tanımlarken, bu tanımın zımnında müteşâbihi de, te'vile ve aklî delillere ihtimali olan âyetler şeklinde tanımlamış olmaktadır.[192]

Ünlü dilci *Râgıb el-İsfehânî*, "el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an" adlı eserinde "müteşâbih"in lügat manasını aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Kur'an'da müteşâbih ya lafız ya da mana yönünden başkasına benzemesi yönüyle yorumu müşkil olanıdır. Bundan dolayı fukaha müteşâbihi, kendisinden zâhiri manası kasdedilmeyen olarak tanımlamışlardır."[193] Ayrıca *İsfehânî*, en geniş bir biçimde el-Müfredât adlı eserinde nelerin müteşâbih ve nelerin muhkem olduğuna dair geniş açıklamalarda bulunur. Konumuzla alâkalı olan kısmı ifade etmek gerekirse, *Allah'ın sıfatlarından ve kıyametin vasıflarından bahseden âyetler müteşâbihtir.*

Çünkü, duyularımızla algıladıklarımız cinsinden olmayan şeyleri tasavvur edemeyiz. Allah'ın sıfatları ve ahiret tavsifleri de bu cinsten olduğundan bizce algılanmaları mümkün değildir.[194] Allah'ın sıfatlarına ve kıyametin hallerine ek olarak, insanın hakikat ve künhününe vâkıf olmaktan âciz bulunduğu gaybî haberlerden bahseden âyetlerle vücuh ve nezâir konusuna giren âyetlerin müteşâbihattan olduklarını da söyleyebiliriz. Çerçeveyi biraz daha genişletecek olursak, mübhem, mücmel, mutlak ve âmm lafızları ihtiva eden âyetleri de müteşâbihât içerisinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü, birden fazla manaya gelebilen veya manasında kapalılık bulunan âyetler müteşâbih, geri kalan âyetler ise, muhkemdir.[195]

E. Müteşâbihin Muhkemle Te'vîli

Müslümanlar, genel olarak, Allah'ın münezzeh ve müteâl olduğu, özellikle O'nun insandan mutlak olarak ontolojik anlamda farklı olduğu (muhâlefetün li'l-havâdis) konusu üzerinde önemle durmuşlardır. Bazıları bu müteâl yönü (tenzih fikrini) öyle aşırı bir dereceye çektiler ki, onların Allah ile dünya arasında bir münasebet kurmaları son derece güçleşti. Şüphe yok ki, müslümanların asıl büyük çoğunluğu, Allah'ın dünya içinde faal olduğunu, yani O'nun olaylar üzerindeki kontrolünü ve hatta olup biten herşeyi tespit ve tayin ettiğini daima savunagelmiştir. Gene müslümanların çoğu, saf bir *tenzîh* ile saf bir *teşbîh* arasında denge kurmayı başarabilmiştir. Müslümanların tamamı, vahyedilen kitabın dile getirdiği hakikatleri bütünüyle benimsemişlerdir. Bazı müslümanlar dikkatle tespit edilmiş durumlarda mecâzî yorumlara müsamaha göstererek teşbîh konusunu ele almakta bir sakınca görmediler. Bazıları ise *bi-lâ keyf* esasına sarılarak Kur'an'da mecazî manada kullanılan terimleri kabul ettikleri halde, onlardan akıl yürütme yoluyla çıkarılabilecek benzer terimleri reddetttiler ve mecâzi terimlerin kullanılış tarzları üzerinde herhangi bir tartışmaya yanaşmadılar.[196]

Konuyu biraz daha açacak olursak, İslam düşünce tarihinde

müteşâbih âyetlerin yorumu konusunda genel olarak iki bakış açısının ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlardan ilkini selef zihniyeti oluşturur. Selefin kadim veya çağdaş olması meseleye bakışı değiştirmemektedir. Selefî zihniyet, naslardan bağımsız bir şekilde rey'e ve aklî istidlâlde bulunmaya karşı çıkmışlardır. Örneğin, âyet ve hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarına iman etmişler, bu sıfatların mana ve muratlarını Allah'a havale ederek, zâhiri ve literal manalarından Allah'ı soyutlama gibi bir tutum benimsemişlerdir. Muhafazakâr bir çizginin mümessili olan selef, naslarda geçen istivâ, vech, yed, ayn, ityân, nüzûl, mecî, ısba' vb. gibi haberi sıfatları teşbih ve tecsime düşeriz endişesi ile te'vilden kaçınmışlar, neredeyse te'vilde bulunmanın dinden çıkmaya vesile olabilir korkusunu hep içlerinde taşımışlardır. Bu sebeple tevakkuf metodunu tercih etmişlerdir. İstivâ ile ilgili olarak *İmâm-ı Mâlik*'e (ö. 179/795) sorulan bir soruya verdiği karşılık selefin bu gelenekçi tutumunu belgeleyecek bir niteliktedir: *"İstivânın keyfiyeti akıl ile bilinemez. İstivâ(nın manası) da bilinmeyen değildir. Ayrıca buna iman etmek vâcip, hakkında soru sormak ise bid'attir."*[197] Selefin haberi sıfatları tercih etmelerine dair bir delil de muhaddis *Tirmizî*'den (ö. 297/892) nakledilir. Tirmizî, *"rü'yetullâh"* la ilgili bir hadîsi naklettikten sonra; *Süfyân-ı Sevrî* (ö. 161/778), *İmâm-ı Mâlik*, *İbnü'l-Mübârek* (ö. 181/797), *İbn Uyeyne* (ö. 198/813), *Vekî'* (ö. 197/812) ve diğer imamlardan bazı ilim ehli bu konuda izlenmesi gereken yöntemi şöyle belirtmişlerdir, diyor: "Biz bu hadisleri oldukları gibi rivâyet eder, onlara inanırız. Ne keyfiyetini sorar, ne manasını tefsir eder, ne de şüphe ederiz."[198] Diğer yandan ehl-i sünnet kelamının oluşumunda büyük katkıları olan *Abdullah b. Küllâb el-Basrî* (ö. 240/854), *Hâris el-Muhâsibî* (ö. 243/857) ve *Ebu'l-Abbas el-Kalânisî* (ö. 255/869) gibi selef bilginleri de benzer kanaati benimsemişlerdir. Müteşâbihin te'vilini, Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek, bu konuda susmayı tercih etmişler ve *Kâdî Abdülcebbâr*'ın kabul etmediği bazı sûrelerin evvelinde bulunan hecâ harflerini de müteşâbih içerisinde değerlendirmişlerdir.[199] Bu yaklaşımlardan da anlaşıldığı gibi, selefin, müteşâbih kategorisine giren konularda itikâdı, bu

nasların te'vilini müslümanların bilmekle yükümlü olmadıkları noktasındadır. Bu sebeple onlar, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetini okurken *"vemâ ya'lemu te'vîlehû illallâh"* pasajında yer alan Allah lafzı üzerinde *vakf*etmişlerdir. Yani, selef, müteşâbih âyetleri te'vil eden kimselere hoşgörü ile bakmamıştır. Hatta, daha sonraki ehl-i hadis içerisinde, aklî te'vile giden kimseleri tekfir edecek boyutta söz söyleyen kimseler bile olmuştur. Örneğin, *"Allah yedi kat gökte bulunan arşının üzerindedir"* demeyen kimse küfürle ithâm edilmiş, hâricilerin bir başka yönteminde olduğu gibi katli vâcip sayılmıştır.[200]

Kendilerine *"halef"* adı verilen mütekellimler ise, müteşâbih lafızların Allah'ın celâl ve azâmetine uygun düşecek şekilde te'vil edilebileceği görüşündedirler. Bunların yöntemine, *"halef metodu"* adı verilir. Halef denildiği zaman da akla, başta *Mu'tezile*, *Mâturîdiyye*, *Eş'ariyye* gibi kelam mektepleri gelir. Aklî ilimler sahasında araştırma yapan bu ekoller, birçok nassın zâhiri manalarını te'vil etmişlerdir. Çünkü ilk dönem selefin yaşadıkları fikrî atmosfer ile, halefin yaşadığı fikrî atmosfer aynı olmamıştır. Şartlar, müteşâbih nasları aklî te'vilde bulunmak açısından zorunlu hale getirmiştir. Her ne kadar, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra müteşâbih âyetler konusundaki görüşü, selefin anlayışı ile örtüşmüş olsa bile[201] belli bir süreç geçtikten sonra aklın kullanılmasının zorunlu olduğunu görerek selefin metodundan dönmüş, hatta her asırda İslam bilginlerinden Kur'an'da geçen müteşâbih âyetlerin te'vilini bilebilecek kimseler olabileceği kanaatine ulaşmıştır.[202] Halefe göre, müteşâbih âyetleri ilimde derinleşen âlimler te'vil edebilir. Halef bu görüşünü, *Abdullah İbn Mes'ûd*'un (ö. 32/653) "Mushaf"ına dayandırmıştır. İbn Mes'ûd'un "Mushaf"ında vakıf, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde geçen *"ve'r-râsihûne fi'l-ılm"* pasajında yapılmıştır. Birçok Arapça dilbilgini de bu görüşü desteklemektedir.[203] *Suyûtî*'nin (ö. 911/1505) belirttiğine göre, ehl-i sünnet kelamcılarından haberi sıfatları ilk te'vil eden şahıs *el-Cüveynî* olmuştur.[204] Cüveynî önceleri te'vil görüşünü savunurken, daha sonra bu görüşünden rucû etmiş, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde, "dinen kabul etti-

ğimiz ve Allah'a olan imanımızın gereği saydığımız husus, bu konuda selef ulemâsına tabi olmaktır. Zira onlar, sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin manasını vermeden kaçınmışlardır" demektedir.[205] Böyle demesine rağmen, sırat, mizan gibi konuları aklî açıdan yorumlayarak hissî manalar vermiştir.[206]

Gazâlî'nin kaydettiği gibi, selefin en muhafazakâr âlimi olan *Ahmed b. Hanbel* bile bazı hadisleri teşbîh ve tecsime düşme korkusuyla te'vil etmek zorunda kalmıştır.[207] Selefin, müteşâbih âyet ve hadislerin tevil ve tefsirini bilmekle yükümlü olmadıkları görüşlerine Mu'tezile sert tepki göstermiştir. *Kâdî Abdülcebbâr*, bir amaç için Allah'ın insanlara hitabının câiz olduğunu; zira hitabın teklife dönderildiğini söyler. Ona göre Allah'ın hitabından maksat, mükellefe yarar sağlamaktır. Mükellef olunan tekliflere ise, ancak ilimle (bilmekle) ulaşılabilir.[208] Bilindiği gibi teklif, ilahi hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yöneltilmesidir. Sadece teklif, salt itikatla ilgili hükümlerle olmaz; dinî-hukukî bir takım yükümlülüklerle birlikte olur. Dolayısıyla adâlet sahibi olan Allah'tan, insanların zararına değil, bilâkis faydasına bir teklifin gelmesi beklenir. Gerek Mu'tezilî ve gerekse Mâturîdî anlayışta Allah kullarına güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmez. Madem ki bu, emir ve nehiy cinsinden kullara yöneltilen ilahi hitapta bir takım müteşâbih lafızlar varsa, bunların anlaşılabilmesi için insan idrâkine doğru bir şekilde yorumlanarak sunulması gerekir. *Kâdî Abdülcebbâr'ın* da vurguladığı gibi, aklî te'vil müteşâbihattan sayılan ibarelerde yapılmaktadır. Çünkü müteşâbihattan olan âyet ve hadislerin manası birbirine benzediği ve kapalı olduğu için kolayca anlaşılamayan, anlaşılabilmesi için metin içi ve metin dışı bağlamlara ihtiyaç duymaktadır. Bütün bunlar aklî te'vilin zorunlu olduğunu gösterir. İ'tizâlî düşüncenin genel yöntemine göre, te'vil sorunu ile, muhkem ve müteşâbih arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bir defa Kur'an yorumcusunun görevi, âyetleri mücerret bir yorumlamadan ibaret değil, bu uğurda birçok bilgi birikimiyle de donanması gerekir. Bunların en önemlisi, Allah hakkında câiz olan ve olmayan şeyleri bilme konusunda aklî güce sahip olmak gerekmektedir. Arapça bilgisinden sonra ikinci derece-

de aklî bilgiler gelir.[209] Aklî bilgiler olarak usûl-i fıkıh ve kelamın konularının sayılması enteresandır.

Eş'arî kelamının sistemleşmesinde tarihi rol oynayan mütekellimlerden *Fahreddîn er-Râzî* müteşâbih nasların tevilinin gerekli olduğuna hasrettiği *"Esâsu't-Takdîs"* adlı eserinde bütün İslam fırkalarının te'vile başvurmak zorunda kaldıklarını ifade ettikten sonra Kur'an ve hadislerdeki bazı lafızların mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini gerekçeleriyle birlikte anlatır. Râzî'nin bu konuyla ilgili olarak savunmalarından birisi şöyledir: *"Kur'an'da Allah hakkında vech, ayn, cenb, yed, sâk..gibi kavramlar zikredilmektedir. Eğer biz bu mefhumların zâhiri manalarını alırsak, bir yüzü ve bu yüz üzerinde birçok gözü bulunan, vücudunun bir tek tarafı olan ve bu tek taraf üzerinde birçok eli bulunan bir de tek ayağı olan bir şahsı ispatlamamız gerekir. O taktirde dünyada hayali, bir şekilden daha çirkin bir suretli şahıs göremeyiz. Öyle zannediyorum ki, hiçbir akıl sahibinin, Rabbini böyle çirkin bir sıfatla vasfetmeye gönlü razı olmaz."*[210] Bu sebeple Râzî, aklî te'vil metodunun gerekli olduğunu âyet ve hadislerden örnekler sunarak mezkur eserinde tafsilatlı bir şekilde ma'kûl yorumlara gitme ihtiyacı duymuştur.

Müteşâbihât probleminin kaynağında insan idrâkini aşan bir takım metafizik konuların, insanın ürünü ve bu dünya ile ilgili kavramlarla ifade edilmesi zorunluluğu yatmaktadır. Özellikle Kelam kitaplarında *"Allah'ın Sıfatları"* başlığı altında ele alınan konular başta olmak üzere, ahiret ile ilgili bir takım anlatımlarda kullanılan kavramlar bu dünyaya ait kavramlardır. Meselâ, Allah'ın yed (el)inden, ayn (göz)ünden, vech (yüz)ünden; O'na izafe edilen ityân (gelme), istivâ (kurulma, yerleşme); fevk (üstte olma); kurb (yakın olma); ma'iyye (beraber olma) gibi niteliklerden Kur'an'da sık sık söz edilmektedir. Bu dünyaya, hatta öncelikle insana ait olan bu kavramların, idrakimizin ötesinde bir başka varlık ve bir başka âlem için kullanılması karşısında, bu kelimelerin bizim bildiğimiz gerçek anlamda kullanılmış olması düşünülebilir mi? Dolayısıyla Allah'ın bizim gibi bir eli, gözü, yüzü var mıdır? O'nun gelmesi, yaklaşması da bizimki gibi midir? so-

ruları müteşâbihat probleminin temelini oluşturmaktadır. *Müteşâbihât*, bu dünyadaki varlıklar için kullanılan bir takım kavramların ya da nitelendirmelerin metafizik konularda ve özellikle Allah ile ilgili olarak kullanılmasından kaynaklanan ve bu benzerliğin doğurduğu problemin adıdır.[211]

Mütekellimlerin, Kur'an'ı yorumlamada aradıkları ilmî performansın ana ilkesinin Arap dilinin bütün inceliklerini öğrenmeyi şart koşmalarının temelinde bütün âyetler olduğu gibi özellikle müteşâbih âyetleri yorumlama gerekçesi yatmaktadır. Gerek Allah'ın sıfatları ve gerekse âhiretin ahvâline ait konular, insan idrâkine insanın kullandığı bir terminoloji düzeyinde sunulduğundan dolayı problem oluşturmaktadır. Yani, müteşâbihâtın dayanağı dildir ve ortaya çıkan sorunsa, bu dile yüklenilen anlamdır. Oysa insan dili, beş duyunun konusu olan objelerle yola koyulur. Onu, duyularla algılanmayan gerçeklere uygulayınca, bu gerçekler ile algılanabilen fenomenler arasında gizli veya açık bir takım benzetmelerin (teşbihlerin) yapılması gerekir. Şiir dilinin her çeşidinde görülen bu ortak özelliğe Câhiliye devri Arap şiiri de yabancı değildi. Şâir atını veya devesini, çok kere vahşî bir hayvana, buluta veya çöl sakinlerinin bildikleri başka bir şeye benzetir. Gene o, can sıkıcı bir geceyi, ayakları üstüne ağır ağır doğrulan bir hayvana benzetir. Bu şekilde görülen konuşma tarzı, gecenin, onu yaşayanlarca nasıl hissedildiğini anlamamızda bize yardımcı olur. Burada herhangi bir karışıklığın ortaya çıkma tehlikesi sözkonusu değildir; çünkü gecenin ne olduğunu ve onun bir hayvan olmadığını hepimiz bilmekteyiz. Fakat hakkında konuşulan şey, insanın alışageldiği anlamda duyunun konusu olmaktan uzak ise (yani, duyu tecrübesinden elde edilen çıkarımların dışında kalan bir şey olursa) o zaman güçlük kendisini hemen hissettirir. Söz gelişi insan "*Allah'ın eli/yedullâh*" şeklindeki sözleri nasıl anlayacak? Daha doğrusu, maddi tapınaklarında duyularla idrâk edilen ilahların (putların) yer aldığı bir dünyada, "*Allah veya yegâne ilâh*" kelimesi nasıl anlaşılacak?[212]

Bir başka ifade ile, şimdi, insan zihninin önceki tecrübelere, - yani, sözkonusu zihinde zaten kaydedilmiş bulunan kavrayış ve

kabullenişlere- dayanmadan işleyemeyeceği anlaşıldığında şu önemli soru ile karşı karşıya kalırız. Madem ki dinin metafizik kavramları, nitelik bakımından, insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindeki bir âlem ile ilgilidir. O halde bu kavramlar bize nasıl başarıyla aktarılabilir? Bu soruların cevabı açıktır. Bizim fiili -fiziksel veya zihinsel- tecrübelerimizden türetilmiş imajlar yoluyla, yahut, Mu'tezile bilgini *Zemahşerî*'nin[213] (ö. 538/1143) Ra'd Sûresi 35. âyeti ile ilgili yorumundaki sözleriyle, *"kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsîlen göstermek sûretiyle"* anlayabiliriz. Kur'an'da kullanıldığı şekliyle müteşâbihât teriminin hakiki manası budur.[214]

Esas olarak Kur'an, bize, ifadelerinin ve pasajlarının birçoğunun müteşâbih olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Zaten, insanın bunları anlaması isteniyorsa, başka herhangi bir şekilde aktarılmaları mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer Kur'an'ın her pasajını, ifadesini yahut cümlesini zahirî, lafzî anlamıyla alır ve onların bir teşbîh, mecaz yahut temsil olması ihtimalini gözardı edersek, ilâhi kelamın gerçek rûhuna aykırı hareket etmiş oluruz. Meselâ, Allah'ın Zâtına ilişkin bazı Kur'ânî atıflar üzerinde düşünelim: Tanımlanamayan, zaman ve mekanda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık, O'nu tahayyül etmenin imkansızlığı karşısında biz O'nun ancak *ne olmadığını* anlayabiliriz. Yani, zaman ve mekanla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecazlar, ne kadar yetersiz de kalsalar, O'nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler.

Demek ki Kur'an, Allah'tan, *"semalarda"* veya *"tahtı ('arş) üstüne kurulmuş"* şeklinde söz ederken biz bu ibareleri lafzî anlamlarıyla alamayız. Aksi halde bu ibareler, müphem şekilde de olsa, Allah'ın mekanda sınırlı olduğu anlamına gelir. Böyle bir sınırlama *Sonsuz Varlık* kavramı ile çelişeceğinden, derhal, en küçük bir kuşku duymadan anlarız ki, *"semâlar"*, *"taht"* ve *"Allah'ın onun üstüne kurulması"*, sadece her türlü insan tecrübesinin dışındaki bir fikrin, yani Allah'ın kudreti ve bütün varlıklar üzerindeki

mutlak hakimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır. Aynı şekilde O, *"her şeyi gören"*, *"her şeyi işiten"* yahut *"her şeyden haberder"* olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedî mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadırlar. Ve *"hiçbir beşerî görüş ve tasavvur O'nu kuşatamayacağı"*ndan[215] insan, O'nun varlığını, ancak yarattığı evren içindeki ve o evren üzerindeki aktivitesinin (faaliyetinin) işlevinin sonuçlarını/etkilerini gözlemleme yoluyla kavrayabilir.[216]

İnsan dilinin yetersizlikleri -ki bunlar da insan zihninin doğuştan getirdiği sınırların bir sonucudur- karşısında bu fiiller ancak bir çerçeveye oturtulabilirler, yoksa gerçekten tam olarak tasvir edilemezler. Allah'ın Zâtı'nı tahayyül veya tarif etmek bizim için nasıl imkansız ise O'nun yaratıcılığının –ve dolayısıyla yaratma plânının- gerçek niteliği de kavrayışımızın dışında kalır. Ama Kur'an bize, kesin olarak Allah'ın hikmet yüklü yaratıcılığı kavramına dayanan ahlâkî bir öğretiyi aktarmayı amaçladığından, bu yaratıcılık, insanın kavrayabileceği düşünce kategorilerine "çevrilmeli"dir. Allah'ın "gazab"ı yahut "lânet"i; doğru ve yararlı eylemlerden "hoşlanma"sı yahut yarattıklarına "saygı" duyması; yahut kendisine kayıtsızlık gösteren günahkârlara "kayıtsız" kalması; veya Mahşer Günü zâlimleri zulümlerinden dolayı "hesaba çekme"si vb. gibi ilk bakışta hemen hemen insanbiçimci (antropomorfik) bir özellik gösteren ifadelerin sebebi budur. Allah'ın aktivitesinin (faaliyetinin) beşerî terminolojiye bu şekildeki bütün sözel "çeviriler"i, bir beşer dili aracılğıyla bize vahyedilen ahlâki prensiplere uymamız istendiği sürece, kaçınılmaz olacaktır. Ancak yine de, bu "çeviriler"in bize *Tanımlanamaz Olan*ı tanımlama gücü kazandıracağını düşünmekten daha büyük bir hata olamaz. Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde vurgulandığı gibi, ancak "kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf kafaları karıştırıcı şeyler bulmak için ve ona keyfî anlamlar yüklemek amacıyla ilâhi kelamın müteşâbih olarak ifade edilen kısmına uyarlar; oy-

sa Allah'tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez."[217]

Bugün müteşâbih olan bazı lafızlar, gelecekte müsbet ilim alanındaki ilerlemeler veya başka faktörler kanalıyla te'vili mümkün olabilirler. Yani, bugün mevcut olan ilmî verilerle her ne kadar bilinmesi ve kavranması mümkün olmuyorsa, bu ilelebet böyle gidecektir; bilinemez, demek gerçekçi ve nesnel bir yaklaşım değildir. Müteşâbihih kısımlarından olan *hafî*'nin hükmü, araştırma; *müşkil*'in hükmü, araştırmayla beraber, düşünme; *mücmel*'in hükmü, bunlardan açıklayıcı bir tefsiri bekleme ve araştırma; asıl kıyametin ne zaman kopacağı örneğinde olduğu gibi, müteşâbihin hükmü de duraklama ve Allah'a teslim olup sığınmadır.[218]

İslam düşünce tarihinde müteşâbih nasların zâhirinin te'vil edilmesinin dini delillerle de isbatlanabileceğini ileri süren kelam bilginleri olmuştur. Onların başında Fahreddin Râzî gelir. Bu müellife göre te'vilin gerekliliğini destekleyen birçok aklî ve naklî delil vardır. Bu hususta naklî delillerden birkaçı şöyledir:

"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri (nin) üzerinde kilitleri mi var?"[219] Bu âyetten anlaşıldığına göre Kur'an muhkem-müteşâbih ayrımı yapmadan, insanlara âyetleri anlamak için düşünmeleri gerektiğini emretmektedir. Eğer Kur'an, tefekkür suretiyle anlaşılmayacak olsaydı, Allah bu konuda nasıl bize düşünmeyi emrederdi?

"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer (o) Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı onda birbirini tutmaz çok şey bulurlardı."[220] Kur'an'da bir çelişkinin olmadığını tespit edebilmek, ancak, tamamının manasının bilinmesiyle mümkündür.[221]

"(Resûlüm!) O'nun Rûhu'l-emîn (Cebrâîl) uyarıcılardan olasın diye, apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır."[222] Bu âyetlerin muhtevasından anladığımız kadarıyla, eğer Kur'an'ı anlamak mümkün olmasaydı Hz. Peygamber'in onunla kitleleri uyarması nasıl mümkün olurdu? Âyette apaçık "Arap diliyle" ifadesi, onun Arapça olarak indirildiğine delâlet eder. O halde Kur'an'ın bilinmesi de gereklidir.

"...onlardan sonuç (istinbat) çıkarmaya güç yetirenler, onu bilir-

lerdi."[223] Âyette geçen *istinbat* sözcüğü, kaynaktan su çıkarmak anlamınadır. Araplar, su, kaynağından çıkıp görüldüğü zaman "*nebata'l-mâu*" derler. Istılah olarak *istinbat,* zihnin gayreti ve zekâ kuvveti ile naslardan (âyet-hadis) manalar çıkarmaktır. Herhangi bir işte böyle bir ihtisas ve gücü kendinde bulanlar o işin müçtehididirler. Çünkü ahkâm içerisinde doğrudan doğruya nas ile bilinemeyip, ancak hüküm çıkarmakla bilinebilecekler vardır. Dolayısıyla, istinbat da bir huccettir. Kur'an'dan istinbat etmek, ancak onun anlamını ihata etmekle olur. Onu kendi bütünlüğü içerisinde kavramaktan âciz olan bir kimsenin, onu doğru bir şekilde anlaması zordur.[224]

Ayrıca Kur'an kendisini hidâyet kaynağı olarak tanımlıyor.[225] Bilinemeyecek ve anlaşılamayacak bir Kitab kendisini nasıl böyle tanımlayabilir? Öyleyse o, anlaşılır. Yine Kur'an *'el-mübîn/apaçık'* ve akıl sahipleri için bir öğüt olduğunu vurgular.[226] Bütün bu âyetler Kur'an'ın anlaşılır olmasının bir delilidir.

Bilindiği gibi, aklı başında ve gücü yeten her insan sıhhatini korumakla mükelleftir. Bazı hastalıklar vardır ki, çoğu insan onun sebeplerini bildiği için önceden tedbir alır. Eğer mâhiyetini bilemediği ve üstesinden gelemeyeceği bir hastalık olursa, hemen uzman bir doktora müracaat eder. Ona itiraz etmeden muayene olur ve doktorun yazdığı ilaçları kullanır. İşte bunun gibi, Kur'an'da da bazı âyetler vardır ki, bilgi ve kültür seviyesi farklı da olsa her insan anlar. Bir de herkesin manasını anlamakta güçlük çekeceği âyetler vardır ki, hasta olanın doktora başvurduğu gibi, bu âyetlerin manasını anlamak için de bu alanda ihtisas yapmış uzman bir bilgine başvurmak gerekir.[227] O halde Kur'an, gerek normal seviyedeki insanlar ve gerekse ihtisas yapmış olan insanlar tarafından farklı düzeylerde anlaşılır bir metin olduğuna göre, sonuçta Kur'an anlaşılabilecektir.

Şu halde, yerine göre muhkem ve müteşâbih ayrımı yapmadan da bazı âyetlerin sıyak-sibak çerçevesi dâhilinde ya da iç ve dış bağlamlar bütünlüğü açısından düşünüldüğünde anlaşılabileceği bir vâkıadır. Üstelik de muhkem âyetler, manası açık olduğu için te'vile de ihtimali olmayan âyetler olması sebebiyle lafız-ma-

na ilişkisinin kavranmasında bir güçlük değil, kolaylık vardır. Madem ki sorun, lafzın asıl muradının anlaşılabilmesi için değişik yönlerden te'vile ihtiyaç duyuluyorsa, burada üzerinde derinlikli bir şekilde durulması gereken muhkem değil, müteşâbih lafız ve âyetlerdir. Kaldı ki, yerine göre, muhkem zımnında müteşâbih; müteşâbih zımnında muhkem bulunabilir. Bazı âyetlerin anlamı da zaman içerisinde olguların ve sosyal hayatın akışına bağlı olarak anlaşılabilir. Diğer yandan Kur'an'da edeb, ahlâk ve değişik hikmetler bakımından reddedilmesi ya da ifade edilmesi mahzurlu olan kinâye ve ta'rîz şeklinde daha belâğatlı ve daha etkili üstü kapalı bir anlatıma sahip âyetler de vardır. *Elmalı*'lının dediği gibi, sonuçta bütün açıklamalar tevhid sistemi üzere birlikten çokluğa ya da çokluktan birliğe giderken, gerek nispetlerde ve gerekse tasavvurların sınırında beşeriyet dillerinin henüz ortaya koyamadığı, hatta hiç sezemediği, düşünmediği ve benzerini görmediği nice manalar ve hakikatler vardır ki, bunlar, sizin bilmediğiniz daha neler var gibi bir muhkem anlatımla ortaya konmakla beraber, müteşâbih bir misâl ve bir imâ ile sezdirdikleri zaman daha faydalı olur. Bu gibi âyetlerin her ne kadar bazısı bugün anlaşılmazsa, yarın anlaşılabilir.[228]

Görüldüğü gibi, İslam düşünce tarihinde aklî eğilimin temel nedenlerinden birisi, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlama gayretidir. Allah'ın müteşâbih âyetleri indirmedeki hikmeti, müteşâbihin kapalı yönlerini ortaya çıkaracak olan ulemâyı tefekküre ve incelikleri araştırmaya teşviktir. Diğer yandan, Kur'an'ın tamamı muhkem olsaydı, ne tefsire ve ne de tefekküre ihtiyaç duyulurdu; herkes onu anlamada aynı seviyede olurdu. Âlimin âlim olmayana farkı da belirlenemezdi. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması, ilmin te'vile dayalı kalması ile âyetlerin birbirine tercih edilme mecburiyetini ortaya çıkarır. Bu te'vil ve tercihler; lügat, nahiv, ma'âni, beyân ve usul-i fıkıh gibi pek çok ilmin öğrenilmesini gerektirir. Şayet müteşâbih âyetler olmasaydı, bu ilimlerin tahsiline ihtiyaç duyulmazdı. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması bu faydaları sağlamıştır.[229]

Diğer yandan, Kur'an âlim-câhil, zengin-fakir, gerek sosyal ve

gerekse kültürel farklılıklar açısından olsun, insanî seviyelerin bütününe hitap eder. Kur'an'ın dâvet ve anlam haritası, insan unsurunu bir bütün olarak kapsar. Akıllar ve nefisler üzerinde tesirinin yaygınlık kazanması için Kur'an'ın hitabı bu seviyelere uygun gelmiştir. Kur'an, insanın fıtrat ve duygusuna seslenir. Her ikisi de bütün insanlar arasında müşterek bir değerdir. Bundan dolayı, âlim, câhil, filozof vb. gibi, sosyal hayatın bütün tabakaları ona iman etmiştir. Eğer bu din, salt"mantık ilmi"nin önermelerine dayanmış olsaydı, çok az bir kimse iman ederdi.[230]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra açıkça şunu ifade edebiliriz ki, aklî bir yöntem olarak te'vil olgusu, İslam'ın tabiatından doğmuştur. Çağdaş araştırmacı *İrfan Abdülhamîd*'in de vurguladığı gibi[231] İslam düşünce tarihinde ilk defa sistemli ve metodik bir düzeyde tevili kullanan akılcı yaklaşımın öncüsü Mu'tezile ekolüdür. Mu'tezile, Kur'an'da ve Hz.Peygamberin hadislerinde, lafzî/harfî anlamları alındığı taktirde teşbih ve tecsime götürecek ve böylece Allah'a beşerî bir takım sıfatlar, duygular ve düşünceler isnat ettirecek bir takım ibareler görmüşlerdir. Onların nazarında madem ki Allah'ın cismâniyet ve cihetten münezzeh olduğu aklî delillerle sabit olmuştur; o halde bu sıfatların lafzî/zâhiri manalarına hamledilmemeleri gereklidir, demişlerdir. Mu'tezile bilginleri, bu çeşit meşakkatli yolda bizzat Kur'an'ın diğer âyetlerinden istifâde etmişler, dil ve kurallarına başvurmuşlar ve tevil için uygun gördükleri manalarda kendilerine yardımcı olacak esaslar bulmuşlardır.

Mu'tezile'nin bu cehdi göstermesi bir Müslüman zihniyeti açısından son derece doğru idi. Çünkü tarihte, Kur'an'ın teşbihî dilini lafzî/harfî okuma biçimine tabi tutan Haşviye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların faaliyetlerine ancak böyle engel olunabilir, Allah tasavvuru, insan-biçimci bir tasavvurdan böyle korunabilirdi. Böylece Mu'tezile aklî tevil yöntemine başvurmakla teşbih ve tecsim düşüncesine kapılan fırkaların elinden bu bozuk metodu alarak doğrusuyla değiştirmiştir. Tarihi süreçte gerek Şia olsun, gerek Mâturîdîler ve gerekse Eş'arîler olsun, kısaca fırkaların geneli aklî te'vil metodunu benimsemişler ve de bizzat kullan-

mışlardır. Şimdi de pratik açıdan müteşâbih olan lafız ve ibarelerin muhkeme arzedilerek nasıl te'vil edildiğini örnekleriyle gösterelim.

F. Müteşâbihin Muhkemle Te'vîl Edilmesine Örnekler

Her ne kadar, teorik düzeyde muhkem ve müteşâbihin tanımı konusunda bütün kelamî ekoller arasında görüş farklılığı ortaya çıkmışsa da, müteşâbihin yorumunda izlenecek metod konusunda ortak görüş birliğine varılmıştır. O da *'müteşâbih olan lafız ve ibarelerin muhkem lafız ve ibarelere arzedilmesi'*dir. Bu yöntem, gerek müteşâbih âyetlerin ve gerekse haberi sıfatların te'vilinde uygulanmıştır. Burada, mütekellimlerin müteşâbih âyetleri muhkem âyetlere ya da *fer'* olan müteşâbihi *asl* olan muhkeme arzederek te'vil etme yöntemi konusunda bazı örnek uygulamalarına yer vereceğiz. Çünkü onlar, müteşâbih diye isimlendirdikleri âyetleri, muhkem âyetlerin ışığında anlamışlardır. Mu'tezile bilginlerinden *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*'a göre, müteşâbih lafızları bu metoda göre yorumlamak mümkündür. Sözgelimi, Allah'ın vechi (yüzü), O'nun Kendisidir; nefsi bizzat O'dur. Yani, vech; Allah'ın zâtıdır. Ebu'l-Huzeyl, Kur'an'da Allah'ın yed (el) olarak zikrettiği teşbihi ifadeyi lafzî/harfî olarak anlamamakta ve *'nimet'* olarak tevil etmektedir. Yine âyette geçen "*gözümün önünde*"[232] ibaresini, ilmim dahilinde, şeklinde tevil etmiştir.[233]

"Müteşâbih, muhkeme döndürülür" formülünü Mu'tezile'den alan Zeydiyye mütekellimi er-Ressî, "*Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbîh*" adlı eserinde Müşebbihe ve Mücbire fırkalarının delil getirdikleri âyetler konusundaki yöntemlerini eleştiriyor, bu âyetleri, itizali düşünce alanında geçerli olan"*müteşâbih, muhkeme arz edilir*" yöntemine uygun bir şekilde te'vil ediyor. O, Müşebbihenin, müteşâbih âyetleri, yine müteşâbih âyetlere istinat ettirme görüşüne karşı çıkıyor. Allah'ın insana benzerliğini geçersiz kılma prensibine dayalı Mu'tezile'nin soyutlamacı yöntemiyle hareket ederek, bütün müteşâbih âyetleri yukarıda sözkonusu ettiğimiz genel yasaya uygun bir şekilde te'vil ediyor.[234] Onun te'vil

konusundaki duruşu, bazı âyetleri te'vîl ederken, diyalektik bir yönteme (*et-tarîkatü'l-cedeliyye*) dayanmasıdır. er-Ressî, Kur'an'da doğal olarak zâhiren Allah'ın görüleceğine dair olan âyetleri müteşâbih olarak nitelendirir. Bu tür âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen müellif, Kur'an'da yer alan ve bir mahlûkun yaratıcıyı görmesinin imkansız olduğunu vurgulayan muhkem âyetlere döndürerek yorumlar. Onun bu yönteminden bazı uygulamalar şöyledir:

er-Ressî'ye göre: *"Gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür"*[235] âyeti, muhkem bir âyettir, çünkü manası ve maksadı açıktır. Müellif, teşbih taraftarlarının insan-biçimci Allah telakkisine yol açacak düzeyde literal yorumlarını çürütmek için yazdığı risâlesinde: *"O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır"*[236] âyetlerini, muhkem kabul ettiği yukarıdaki âyetin ışığında yorumlama cihetine gider. Âyette geçen, *"yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar"* pasajını "güzel ve parlak"; *"Rabbine bakar"* ifadesini ise, 'Allah'ın sevabını, cömertliğini, rahmetini' beklerler. O'ndan gelecek hayır ve yararın beklentisi içinde olurlar,[237] şeklinde te'vil eder. Gerçekten de 'nâzıra(h)' kelimesi Kur'an'da 'gözlemek' anlamına kullanılmıştır.[238]

Bir başka örnek de Allah'ın 'Kelam' sıfatı ile ilgilidir. er-Ressî, *"Allah, Musa ile konuştu"*[239] âyetini şu şekilde te'vil eder. "Müşebbihe ekolünden olanlar, Allah'ın dil ve dudaklar ile konuştuğunu, konuşmanın O'ndan tıpkı yaratılmışlardan çıktığı gibi çıktığını ileri sürmektedirler. Halbuki, Allah'ın Musa ile ilgili sözlerinin ilim ve iman ehline göre ifade ettiği anlam şudur: 'Yüce Allah dilediği yaratma ile bir konuşma meydana getirmiştir. Hz. Musa da bu konuşmayı işitti ve anladı. Dolayısıyla, Allah'tan duyulan her şey yaratılmıştır. Çünkü (yaratılan) Allah'tan ayrıdır."[240] Görüldüğü gibi er-Ressî, Allah'ın Kelam sıfatına, hissî, harfî mana vermeyi Allah'tan nefyetmek istemiştir. İlginçtir, bundan da *'Halku'l-Kur'an'* tartışmasını çıkarır. Müellifin bu görüşleri, tevhid ilkesiyle bağlantılı olup, aklın, her türlü aydınlatma ve muhakeme etme görevini âtıl bir duruma getiren tecsim gibi düşünce ve hurâfelerden aydınlatmaya yöneliktir. Biraz da bu çabanın altında, Hz.

İsa'yı tanrılaştırmaya ilişkin fikirlerinde Allah kelimesinin kadimliğini temel gerekçe gösteren Hıristiyanlarla yaptıkları tartışmalarla yakından ilişkilidir. Bir de gerek er-Ressî ve gerekse Mu'tezile'nin Kur'an'ın hudûs ve mahlûk oluşuna delil getirdikleri âyetlerden genel bir istidlâlde bulunmaları ne derece nesnel bir sonuç çıkarma olur? Bu konu zaten bütün Kelami ekoller arasında tartışmalıdır. Bizim burada amacımız, Allah'ın kelam sıfatı çevresinde tarafların yaptıkları polemikleri gündeme getirmek değil, er-Ressî'nin yöntemini ortaya koymaktır. er-Ressî'nin iddiasına göre, müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere arz edilerek te'vil edilmesini ehl-i kıble içerisinde sadece *'Haşviyye'* zihniyeti inkar etmiştir.[241]

Bir başka Zeydiyye mütekellimi olan İmam Yahyâ b. Hüseyin, cebriyenin görüşlerini eleştirmek için yazdığı mezkur eserinin "*Adâlet*" ve "*Tevhid*" bölümünde, "*ru'yetullah*" sorunu bağlamında muhkem ve müteşâbih âyetlere örnekler verir. Meselâ, ona göre: "*Hiçbir şey O'na denk değildir*"[242], "*O'nun hiçbir benzeri yoktur*"[243] ve "*gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür*"[244] âyetleri *muhkem*; "*o gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır, o gün bir takım yüzler de asıktır*"[245], "*Rabbine kavuşmayı isteyen kimse..*"[246] âyetleri *müteşâbih* olarak kabul eder. "*Müteşâbih âyetler, muhkem âyetlere başvurularak yorumlanır*" ilkesinden hareket eden müellif, er-Ressî'nin yaptığı gibi, "*yüzlerin parlamasını*" sevabı bekleme; "*Rabbine kavuşma*" ifadesini, sevaba kavuşma olarak te'vil eder.[247]

İmâm Yahyâ b. Hüseyin, Allah'ın adâletiyle ilgili âyetler arasında meydana gelen teâruzu çözümlemede yine müteşâbih âyetlerin yorumunda takip ettiği yöntemi uygular. Örneğin, bu konuda evvelâ muhkem dediği şu âyetleri ortaya koyar: "*Allah fenalığı (el-fahşâ) emretmez.*"[248] "*(Allah) kullarının inkarından hoşnut olmaz.*"[249] Sonra, şu müteşâbih âyetleri, yukarıdaki muhkem âyetler ışığında te'vil eder: "*İsrâiloğullarına Kitab'da: 'Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak (letüfsidünne fi'l-arzı merrateyni) ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz' diye bildirdik.*"(ve kazaynâ).[250] "*Böylece ona (Lut'a) bu işi bildirdik (gazaynâ).*"[251] "*Rabbin,*

yalnız Kendisine tapmanızı, anne-babaya iyilik etmeyi buyurmuştur(fegazâ)."[252] "*Allah, bunun üzerine iki gün içinde yedi gök yarattı (fegazâhünne).*"[253] İmâm Yahyâ b. Hüseyin'e göre, bu dört âyette geçen '*kazâ*' fiilinin ilki, 'onlar, bozgunculuk ismini seçtiler', diğerleri ise, 'bilgilendirmek, buyruk ve yaratmak' anlamlarına gelir. Bu âyetlerin hiçbirinde cebir, yani, insandan irade hürriyetini soyutlayarak zorlama yoktur. Asla, tecvir, yani haksızlık söz-konusu değildir. Allah'ın adâletine şehâdet eden muhkem âyetlerin manası ile uyuşmaktadır. Ayrıca müellif, zâhiri anlamda cebir ifade eden diğer âyetleri de bu şekilde te'vil eder.[254]

Müteahhirîn Mu'tezile'nin önemli mütekellimlerinden *Kâdî Abdülcebbâr* da müteşâbih âyetleri muhkem âyetler ışığında te'vil edenlerdendir. Kâdî: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*"[255] anlamına gelen müteşâbih âyeti: "*De ki O Allah bir tektir*"[256] anlamına gelen muhkem âyet ışığında yorumlar.[257] Bu uygulama, sem'î bir karîne yardımıyla müteşâbihi te'vil etmek örneğidir. Böylece, muhkem ve müteşâbih âyetin anlam uygunluğu sağlanmış olur.

Mu'tezile âlimleri, akâid alanındaki görüşlerini "müteşâbih âyetler, muhkem âyetlere arzedilir" yöntemiyle çıkarmışlardır. Kabir suali, azabı ve nimetleri ile ilgili görüşleri buna örnek olarak verilebilir. Bu konudaki görüşler Mu'tezile kelam ekolü içerisinde herkesin onayladığı bir görüş değildir. Farklı düşünenler de vardır. Örneğin, Kâdı Abdülcebbâr, Dırar b. Amr, Bişr b. el-Merisî ve Zemahşerî gibi âlimlerden ayrılarak 'kabir ahvali' konusunda Ehl-i sünnet gibi düşünür.[258]

Müteahhirîn Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî, kabir suâlinin olmadığına Duhân Sûresi'nin 56. âyetini delil getirir: "*Orada ilk ölümden başka ölüm tadmazlar.*" Müellife göre geçmişteki ölümün gelecekte tadılması muhaldir. Eğer birinci ölümün tadılması gelecekte olsaydı, ikinci ölümü de tadarlardı. O halde ilk ölümden başka bir ölüm yoktur. İnsanlar ölür ve dirilirler.[259] Eğer kabirde dirilme olsaydı, onlar iki defa ölümü tadmış olurlardı diyen Zemahşeri, iki defa ölümün olmadığına Mü'min Sûresi'nin 11. âyetini delil getirir: "*Onlar: Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin...derler.*"[260] Zemahşerî bu âyette geçen iki ölümden birin-

cisini, doğum öncesi yokluk; ikincisini ise, tabiî ölüm; iki hayattan ilki, dünyâ hayatı, ikincisi de , dirilişten sonraki hayattır, şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla, eğer kabirde de bir hayat olsaydı, âyette belirlenmeyen bir hayatı da eklemek gerekirdi. Zemahşerî'ye göre, Mü'min Sûresi'nin 11.âyeti müteşâbih olup, bu âyet, muhkem olan Duhân Sûresi'nin 56. âyetine arzolunarak yorumlanmalıdır.[261] Bu mantıktan hareket ettiğimizde ölüm bir defadır, o halde kabir hayatı olmadığı için suali de yoktur.

Zemahşerî'ye göre: *"Onlar sabah-akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, Fir'avun'un adamlarını azabın en ağırına sokun, denir"*[262] âyeti, müteşâbihtir. Bu âyet kabir azabının yokluğuna delildir, diyen müellif, gramatik açıdan âyete yaklaşarak, bu âyette geçen "en-nâr"lafzı, sûu'l-azâb/kötü azabtan bedeldir. Sanki o zaman âyetin manası, "kötü azab nedir?" diyen kimseye, 'o, ateştir ki, Fir'avun ve ailesi sabah-akşam kıyamet günü azaba sokulur' cevabı verilir. Yine Zemahşerî, bu âyeti önceki âyetin bağlamı çerçevesinde anlamava çalışır. O zaman Fir'avun ve ailesinin arzedileceği ateş, Nisâ sûresi'nin 10. âyetinde geçen ateş gibi, mecâzî manada bir ateş olup, dünyada karşılaşacakları sıkıntılar demektir.[263] Görüldüğü gibi Zemahşerî'nin her iki yorumundan çıkan sonuca göre, kabir azabı yoktur. Zemahşerî böyle bir sonuca, müteşîbihattan saydığı bu âyeti, muhkem kabul ettiği Tekâsür Sûresi'nin 8. ve Zilzal Sûresi'nin 7-8. âyetleri ışığında yorumlamak sûretiyle ulaşmıştır.[264]

Zemahşerî, şefaatı, sevap ve derecelerin yükseltilmesi şeklinde anlar. Şefaat konusu ile ilgili olarak geçen Enbiyâ Sûresi'nin 28. âyetini müteşâbih sayar. Bu âyeti, muhkem kabul ettiği Mü'min Sûresi 18 ve Nebe' Sûresi 38. âyetleri ışığında yorumlar.[265]

Teorik düzeyde mübhemi, müfesserin; müteşâbihi ise, Mu'tezile de olduğu gibi, muhkem âyetlerin ışığı altında te'vil eden *İmâm-ı Maturidî*'nin bu yöntemine şu iki örneği verebiliriz. O, Kur'an'da geçen ve müteşâbih lafızlar arasında saydığı 'arş'[266] sözcüğünü, muhkem kabul ettiği el-En'âm Sûresi'nin 18. âyetine arzederek, yücelik ve yükseklik şeklinde te'vil eder.[267] Yine o,

"ru'yetullah" konusunda: *"Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır"*[268] âyetinde geçen *"ziyâde:fazlalık"* tabirini, muhkem saydığı: *"Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parıldayacak, rablerine bakacaklardır"*[269] âyeti ışığında Allah'a bakmakla te'vil etmiştir.[270]

Selefiyye hâriç bütün kelami ekollere göre akâid, Kur'an'la vazedilir. Çok ilginçitir, *El-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde müteşâbih âyetler karşısında sahabe gibi tavakkuf metodunu savunan[271] Cüveynî, aynı eserinin *'sem'iyyât'* bahislerinde bu yönteminden feragat ederek, en önmeli akâid meselelerini ya ahad haber ile ya da akıl ile yorumluyor. Örneğin, Cüveynî, kadim Eş'arî bakışı olan Allah'ın kudretinden hareketle kabir azabı, nimeti ve suâlini, hatta şefaati, Kur'an naslarına dayandırmadan aklî muhakeme ile 'hak'tır yargısına ulaşıyor. Yine, naslarda geçen 'sırat' ve 'mîzan' kavramlarını maddî olarak te'vil ediyor.[272]

Demek ki, teorik düzeyde te'vile karşı çıkmak sorunu çözmüyor. Örneğin, bir Eş'arî şârihi olan *M. Zâhid el-Kevserî* (ö. 1952), Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserindeki görüşleri açığa çıkarmak için yazdığı notlarında, Kur'an'da geçen ve müteşâbih lafız olarak bilinen "yed" kavramının hem hakiki ve hem de mecâzi manası olduğunu zikreder. Ona göre, "yed" lafzı, insan hakkında kullanıldığında hakiki anlam olan el;"yed" lafzı Allah hakkında kullanıldığında da mecâzi anlam olan, kudret kasdedilir. Kevserî, *"Allah'ın eli (yedullâh) onların ellerinin üstündedir"*[273] âyetini müteşâbih sayıyor ve bu âyeti anlamak için, muhkem kabul ettiği: *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[274] âyetine arzediyor. Bundan amaç, Allah'la insan arasında Müşebbihe fırkaları tarafından ileri sürülen benzerliği ortadan kaldırmaktır. Kevserî, "yed" lafzını Allah hakkında kullanırken, insan organı anlamına gelen hakiki manayı terkedip, kudret anlamına gelen mecâzi manayı almak gerekir, demektedir.[275]

Muhakkak ki bütün dillerin yapısında *'çokanlamlılık'* özelliği vardır. İşte Kur'an'da ve hadislerde geçen manaları benzeşen (müteşâbih) lafızlar, çokanlamlılığa en güzel örneklerdir. Mâtürîdî'nin iyi bir takipçisi olan *Ebu'l-Muîn en-Nesefî,* anlamları ben-

zeşen lafızların te'vili konusunda özgün diyebileceğimiz bakış açıları getirmiştir. Müellif, dilin delâletinden yola çıkarak bir lafzın çeşitli anlamları olacağı düşüncesinden hareket etmiş, evvelâ benzeşen isimlerin manalarının bir dökümanını yapmıştır. Lafzın anlam bakımından bir tayin ve tespitini yaptıktan sonra benzeşen anlamlardan hangisi Allah'ın sıfatlarına uygun düşüyor ve Allah'ın birliğiyle çelişmiyorsa, onun Allah'a isnat edilebileceğini savunmuştur.[276] *Nesefî*, müteşâbih lafızları yorumlamada geliştirdiği, "*anlam seçmeciliği*" diyebileceğimiz yöntemine bağlı kalarak uygulama alanında buna birçok örnekler verir. Görebildiğimiz kadarıyla onun bu alanda bütün çabası, Kur'an'ın insan-biçimci lafızlarını beşerî anlamlar çağrıştırabilecek her türlü yorumlama biçimlerinden soyutlama temeline dayanır. Elbette böyle bir düşüncenin arkaplânında 'tevhidi' koruma psikolojisi yatar. İşte *Nesefî*'nin, mana bakımından birbirleriyle benzeşen lafızların te'vilinde "*Allah'ın birliğiyle çelişmeme*" ilkesine büyük sadâkat ve duyarlılık göstermesi bundandır. Nesefî'nin 'te'vil yöntemi'ne bir örnek oluşturması bakımından teorisini "*yed*" ve "*arş*" lafızları üzerinde uygulaması şöyle olmuştur. Bilindiği gibi 'yed' sözcüğü Arapça'da çok anlamlı kelimeler grubundandır. İşte Nesefî, "yed" söylenir, bununla, kuvvet, kudret, hükümranlık, memleket, yön, üstünlük, kolaylık, zenginlik, el ve avuç (organ anlamlarında) kasdedilir. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birliği (tevhid) ile çelişmeyeni Allah'a isnat edilir, demektedir.[277] Kelam tarihinde en çok tartışmalı müteşâbih kavramlardan birisi de "arş"dır. Nesefî yukarıda arzettiğimiz metoduna bağlı kalarak "arş" lafzını, "yed" sözcüğünde uyguladığı kurala göre yorumlama cihetine gider. O, "arş" söylenir, çevresinde meleklerin dolaştığı serîr, karyola; bazen de mülk (hükümranlık) kasdedilir, görüşüne yer verir.[278] O halde bu görüşe göre, Allah'a isnat edilen arş sözcüğüne karyola manası vererek insanların zihin dünyalarında cismanî bir Allah tasavvuruna gitmeye yol açmaktansa, tenzih söyleminden hareketle egemenlik manası vermek aklın gereklerine en uygun düşen bir davranış tarzıdır. Dilbilginleri nezdinde arş sözcüğünün karyola ve hükümranlık gibi anlamlara geldiği doğrudur. İşte bu iki

anlamdan soyutlamacı bir zihniyetle, aklî deliller ve Allah'ın sıfatlarıyla paralellik gösterecek bir düzeyde hükümranlık manası seçerek Allah hakkında kullanmak en akıllıca bir yöntemdir. Zaten *Nesefî*'nin yaptığı da budur. Aşağı yukarı kelâmî ekollerin cümlesi, müteşâbih âyetleri muhkeme arzetme ve aklî te'vile tabi tutma konusunda ortak bir anlayışa gitmişlerdir. Hepsinin de ortak endişesi, saf ve nezih İslam inanç sistemini bozmak isteyen bâtıl inanç ve fikirlere karşı durma sorumluluğudur. Belli bir tarihi süreçten sonra sistematik aklî düşünceye geçilmiş ve bu konuda temel ilkeler de ortaya konulmuştur. Bu işin felsefî alt yapısının orijinali tamamıyla mütekellimlere aittir. Sanırım mesele, konuyu tafsilatıyla ortaya koyduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır.

III. Sistematik Düşünceye Geçiş

İnsan aklı, düşünce ve hareketini belli bir yönteme dayandırmadan bir takım aklî çıkarımlar yoluyla düşünce üretiminde bulunamaz. *Epistemolojik* açıdan Kelamcılar, kendisi kanalıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan delilden hareket ettiklerinden metodlarına salt kıyas değil, istidlâl adını vermişlerdir. Kıyas ise, açıkça islam hukukunda kullanılmıştır. Çünkü bu, saf aklın bir içtihadıdır. Ama aynı yöntem Kelam için söz konusu olduğunda özellikle selefiyye tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Eğer akli kıyas, menşeine bakılmadan İslam hukukunda delil sayılması akide açısından bir problem oluşturmuyorsa aynı tutum usûlu'd-dîn konusunda niçin problem oluşturuyor? Bunun sebebi, tenzih akidesine bağlılıktan kaynaklanan hassasiyettendir. Sistematik aklî düşüncenin mümessili sayılan başta Mu'tezile olmak üzere, Mâturîdîler, Müteahhirîn Eş'arîler ve hatta Şia, -seçmeci yaklaşımın dışında- bütünüyle Aristo mantığına ve salt aklı bağımsız bir güç sayan anlayışa iltifat etmemişlerdir. Onların kullandığı kıyas, bir tür istidlâl olup *empirik/tecrübî* bir yöntemdir. Sistematik aklî yönelim fikrinin altında aklı kullanma

ve tefekküre dayalı içtihad vardır. Re'y ile içtihad, temsili bir kıyasın ilkesidir. Sistematik aklî bir yöntemin bir dalı olan istidlâl ve nazar ise, aklını işleten bir mütekelliminin zihinsel bir faaliyetidir. Bu yöntem Kur'anî metodun dışında bir çaba değildir. Çünkü Kur'an, bizzat varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında aklın kullanılmasıyla bilgi sahibi olmaya teşvik eder. Daha önce bu konuyla ilgili örnekler verdik.

Kelam tarihinde sistematik aklî düşünceye geçişi önce fikrî temeller, sonra da aklî kanıtlar açısından ele alıp tahlil edeceğiz:

A. Sistematik Düşünceye Geçişin İlk Fikrî Temelleri

İslam düşünce tarihinde özellikle Kelamî konularda sistematik aklın önderi olarak Mu'ezile'nin ilk teorisyenci bilginlerinden *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*'ı görüyoruz. Allâf, Mu'tezile'nin teşekkül tarihinde kuruculuk rolü üslenmiştir. Mezhepler Tarihçisi *Malatî* (ö.377/990), onu, cedel (diyalektik) ehlinin üstadı sayar, yaşadığı çağda hasımlarından hiçbirisinin söz sanatında onunla yarışamadığını dile getirir.[279] Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl, tercüme hareketinin başlamış olduğu ve geliştiği bir dönemde yaşamıştır. Aynı zamanda İslam düşüncesinin aktif bir savunucusudur. Bir taraftan gnostik mezhepler, diğer taraftan Yunan felsefesinin yaydığı düşünceler, İslam akidesini çarpıtmaya çalışırken, bu mezheplerin derinlemesine bilinmesi ve incelenmesi kaçınılmazdı. *Ali Sami en-Neşşâr*'ın da ifade ettiği gibi, bir aydın olarak kendi çağının kültürüne vakıf olmadığı, düşünülemezdi.[280] Bu sebeple de bazı Kelamî meselelerde Yunan felsefesinden etkilenmiş olabilir. Nitekim *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* ve izleyicisi *eş-Şehristânî* bu noktalara dikkatleri çekmektedirler. Bunlardan birisi de *zat-sıfat* ilişkisiyle alakalıdır. *Allâf*'a göre, Allah'ın sıfatları vardır, ama bu sıfatlar zatından ayrı değildir. Örneğin, Allah ilim sahibidir; ilim sıfatı kendisinin aynıdır. Allah, kudret sahibidir; kudreti O'nun aynıdır. Allâh, hayat sahibidir; O'nun hayat sıfatı zatının aynıdır. Allaf, aynı genellemeyi görme, işitme, kıdem, izzet ve azamet, celâl ve kibriyâ ile zâtına ait diğer sıfatları konusunda da yapar. [281]

Allâf, zat-sıfat konusundaki bu görüşleri, Eş'arî'nin ifadesiyle *'kardeşleri felsefecilerden'* almıştır. Bu felsefeciler âlemin bir Sâniî'nin olduğunu, ancak O'nun âlim, kâdir, hay, semi', basîr ve kadîm olmadığını zannederek, onlar bu Sâni'i, *"aynü'n lem yezel"* diye tanımlamışlardır. Allâf'ın 'sıfat anlayışını' Aristo felsefesiyle ilişkilendiren Eş'arî, onu, kılıç korkusu ve sultanın baskı şiddeti olmasaydı *'muharrik-i evvel'*den bütün îcâbî, olumlu subutî sıfatları inkar etmekten çekinmezdi[282], demesi bence nesnel bir değerlendirme değildir.

Bilindiği gibi *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*, Abbasi Halifelerinden *Me'mun, Mu'tasım* ve *Vâsık* dönemlerinde yaşamış bir kimsedir ki, bu her üç yönetici de i'tizâlî düşüncelere yürekten bağlı ve bu akîdenin yayılması için her türlü yardım ve imkanı esirgemeyecek bir iradeye sahiptirler. Eğer Ebu'l-Huzeyl, Eş'arî'nin iddia ettiği gibi sıfatları tamamıyla inkar etseydi bu üç yönetici de buna bir şey demezdi. Bunun en açık delili, *Halku'l-Kur'an* meselesidir. Aslında bu mesele itikadi bir sorun olmaktan çıkarılmış, itikadın siyasallaştırılmasına götürülerek, bu düşünceyi kabul edip etmeme meselesi, resmi ideolojinin meşruluğunu benimseyip benimsememe sorununa dönüştürülmüştür. Eş'arî'nin sıfatlar konusunda genelde Mu'tezile'yi ve özelde ise Allâf'ı yargılaması sübjektif bir değerlendirme gibi gelmektedir. Konunun araştırılması gerekir. Gerçekten Yunan filozofu *Aristo*, Allah'ın bütünüyle ilim, kudret ve hayat sıfatlarını söylemiş midir? Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarı ile Aristo: *"Allah mevcudatı kendi zatında bilmez, sadece onların mahiyetini bilir. Çünkü Allah tümüyle ilimdir" diyor.*[283] Her ne kadar Eş'arî bu görüşün Aristo'da varolduğunu iddia etmiş olsa bile [284] bu, Allâf'ın çerçevesini çizdiği biçimde değildir. Bir defa Aristo'da Allah'ın nitelikleri o kadar da açık değil. İslam dünyasında öteden beri felsefeye aşırı muhabbeti olanlar, felsefeyi sevdirmek için İslam'a yaklaştıracak aşırı vurgu ve mübâlağalı anlatıma ağırlık vermişler; yine felsefe sevmezler de –Eş'arî ve selefilikte olduğu gibi- hasımlarını suçlamak için aşırı derecede felsefeyi kötüleme yoluna gitmişlerdir. Aslında Allâf'ın yaptığı Allah'la varlık arasında sınırı belirlemek açısından tenzih

düşüncesine hassasiyet göstermekten kaynaklanan bir durumdur, gibi geliyor. Netice itibariyle söylemek gerekirse, Allâf'ın *'zat-sıfat'* konusundaki görüşleri Mu'tezile'nin daha sonra bu konuyla ilgili akîdesinin billurlaşmasında etkili olmuştur.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sistematik aklî düşüncenin gelişimine yaptığı en önemli katkılardan birisi de Allah'ı ve ahlâki değerleri bilmenin aklîliği meselesine getirdiği yorumdur. Allâf'a göre, "*nazar-ı evvel, nakilden öncedir.*" Kelamcının zihinsel bir faaliyeti olan nazar, düşünme, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre dizmek/sıralamaktır. Dolayısıyla nesneler üzerinde tefekkür yapan insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına insanın Allah'ı tanımasına yeterlidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre varlık üzerinde bu tefekkürü terkeden insan cezaya müstahak olur. Diğer taraftan Allâf', adalet ve doğruluk gibi husn amellere yönelmenin; zulüm ve yalan gibi kubh eylemlerden kaçınmanın da aklî oluşunu savunmuştur. Yani, ahlâkî değerleri bilme de aklî vâcibattandır.[285] Başka bir metinde de Ebu'l-Huzeyl bir akıbet bilgisi olan algılama(idrak)nın gözde değil, kalbde olduğunu söylüyor.[286] Bu bir çeşit kalbin amelleriyle organların amellerini birbirinden ayırmadır. Ahlâk ilminde ise kalbin amelleri hareket ettirici bir güç mesabesindedir.

İslam düşünce tarihinde *Ebu'l-Huzeyl*, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini anlamada ilk defa sistemli bir şekilde aklî tevil geleneğinin başlamasına öncülük etmiştir. O'nun aklî tevil anlayışını sıfat anlayışından ayrı düşünmek zordur. Sistemin temelinde Allah'ın birliği (tevhit) ilkesini koruma düşüncesi yatmaktadır. Bir defa Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın zati sıfatlarını kabul etmekte ve bunları "ilâhi zat"ın kendisi saymaktadır. Zira O'na göre zati sıfatlar itibaridir ve de zihinseldir. Önemli olan İlahi zat'ın birliği meselesidir. Bu konuda O şöyle diyor: "*Allah âlim (bilen)dir dediğim zaman, O'nunla aynı olan bir ilmi isbat etmiş oluyorum ve O'ndan bilgisizliği nefyetmiş oluyorum. Olan ve olacak olan maluma işaret etmiş oluyorum. Allah kâdir (güç yetiren)dir dediğim vakit, O'ndan aczi nefyetmiş oluyorum ve kudretinin de Kendisi olduğunu tespit etmiş oluyorum. Allah hayattardır dediğim zaman, bu hayatın bizzat*

O olduğunu söylemiş oluyorum ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluyorum."[287] Burada yapılan şey, Allah'ın sıfatlarının kendisi olması ve bu sıfatların zıddının O'ndan nefyedilmesidir. *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf* müteşâbih lafızları da bu metoda göre yorumlamıştır. Örneğin, Allah'ın vechi(yüzü) ibaresini, O'nun Kendisi, yed (el) lafzını,'*nimet*' ve "*gözümün önünde*"[288] tabirini ilmim dahilinde, şeklinde tevil etmiştir.[289]

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, Mu'tezile Kelamı'nın sistematik hale dönüştürülmesinde ve sistematik aklî anlayışın başlatılmasında ilk öncülerden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu özgün düşünceleri geliştirmiş olması her türlü takdirin üzerindedir. Aynı zamanda bu katkı sadece Mu'tezile Kelamı'na değil, topyekûn İslam düşüncesine olduğu için hayli önem arz etmektedir. Şimdi de sistematik aklî düşünceye geçişin ilk örneklerini sunduktan sonra doğrudan ilke bazında geliştirilen ve imanı temellendirmede kullanılan aklî kanıt çeşitlerine geçebiliriz.

B. Sistematik Düşüncenin Aklî Kanıtları

Bu başlık altında kastettiğimiz istidlâl yöntemleridir. Kelam bilginleri, daha önce bilinen ön bilgileri usûlüne göre tertipleyerek, bilinmeyen yeni bilgilere ulaşmak anlamına gelen istidlâl ve çeşitlerini kullanmışlardır.

Bilindiği gibi Kelam İlmi, aklî delillerle akâide ilişkin konuları kanıtlayan bir takım "huccet"lere dayanır. Kelamın kuruluş ve gelişme tarihine baktığımızda bunu çok net bir şekilde görebiliriz. Örneğin, gerek Gazâlî öncesi mütekaddimîn ve gerekse Gazâlî sonrası müteahhirîn dönemlerinde mütekellimlerin çoğu, akâid meselelerinde sem'î delille birlikte aklî delilin de huccet oluşunu kabul etmişlerdir. Çünkü kelamda bilgi sistemi, hem akla ve hem de nakle dayanır. Kelamî araştırmalarda bazı mütekellimler, aklî delile daha geniş bir alan açarken, sem'î delil alanında da sınırlandırıcı bir tutum izlemişlerdir. Mu'tezile'nin geneli, Mâtürîdîler, müteahhirîn Eş'arîlerden bazıları ve Şia'nın İmâmiyye kolu olan isnâ aşeriyye buna örnek olarak gösterilebilir.[290]

Kelam ilminin amacı, dini savunmak ve insana, doğru bir dinî bakış açısı kazandırmaktır. Bunun başında da Allah'ı bilmek gelir. Bu sebeple mütekellimler O'nu bilmede bir takım deliller geliştirdiler. Bu deliller, imanın temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Arapça'da delil, mürşid, rehber, klavuz ve yol gösteren anlamlarına gelir. Terim olarak, kendi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şey, demektir. Lafzın manaya delâleti de böyledir.[291] Delil sayesinde bir şeyin doğru veya yanlış olduğu öğrenilebilir. Çünkü delil de bir çeşit bilgiye ulaşma vasıtasıdır.

Kelam ilminin en önemli hedeflerinden birisi, Allah'ı, yaratıklara her türlü benzeyişten soyutlama ilkesidir. Mütekellimler, bilgi sistemlerinin tabiatı gereği, delilden hareket ettiklerinden metodlarını, salt 'kıyas' değil, "*istidlâl*" olarak isimlendirmişlerdir.[292] İstidlâl faaliyeti, delil üzerinde yapılır. *Kâdî Abdülcebbâr*'a göre delil, zorunlu olarak öğrenilmesi mümkün olmayan bir başkasının bilgisine götüren şeydir.[293] Mu'tezile, delil ile medlûlün arasını ayırır. Buna göre onlar, delil ile medlûl arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak görmezler. Hatta aklî incelemenin bilgiyi doğurması için aklını kullanan kimsenin medlûlü bilmeme şartını getirdiler.[294]

Bâkıllânî ise delili şöyle tanımlar: "Delil, duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren bir mürşittir. Delil, emârelerden kurulan, imalar ve işaretlerden bize ulaşan, duyular yoluyla ve zorunlu bilgi ile elde edemediğimiz bilgilere ulaşmamızı sağlayan şeydir. Bu yüzden bir topluluğa rehberlik yapan kimseye de delil denir."[295] Bâkıllânî'ye göre, bir başka tanımla delil, zorunlu olarak bilinmeyen şeyin bilgisine doğru bir akıl yürütme ile ulaşma imkanı sağlayan her yöntemdir. Bu da üç çeşittir: a) *Aklî Delil.* Delâlet ettiği ile ilgilidir. Fiilin fâiline delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi. b) *Sem'î, Şer'î Delil.* Dilden çıkarılan anlam üzerinde uzlaşıdan sonra söz yoluyla şeylere delâlet eder. c) *Dilsel Delil.* Dilsel uzlaşıdan ve sözün anlamlarından hareketle delâlet eden delildir. İsimlerin, sıfatların ve diğer lafızların delâletleri gibi. Uzlaşıya dayalı bu delil,

yazı, sembol, işaret ve sayıların miktarlarını gösteren onluk sayıların delâletleri bu tanımın içine girer. Eğer bütün bunlar üzerinde bir uzlaşı olmasaydı, delil olmaları mümkün olmazdı. *ed-Dâl*, delil ortaya çıkaran; *el-Medlûl*, ortaya çıkarılan delille kendisine delil getirilen; *el-Müstedil*, delil üzerinde düşünen; *İstidlâl* ise, bilinmeyen şeyin bilgisine ulaşmak için delil üzerinde akıl yürütmektir.[296] Bâkıllânî'ye göre delil ve delâlet eşanlamlı kelimelerdendir.

Fahreddîn er-Râzî ve *Kâdî Beydâvî*'ye göre bir başka tanımla delil, kendisinin bilinmesinden medlûlün var olduğunun bilinmesini gerektiren nesnedir. Emâre ise, kendisinin bilinmesinden medlûlün varolduğu zannedilen nesnedir. Bunların her biri ya aklî, ya naklî ya da her ikisinden mürekkeb olur.[297] Delilin, bütün öncülleri akla dayanırsa, aklî, bütün öncülleri nakle dayanırsa naklî, ya da bütün öncülleri hem akla ve hem de nakle dayanırsa mürekkeb adını alır.[298]

Mütekaddimin dönemi mütekellimleri, delili kendilerine özgü bir tanımlamaya tabi tutmuşlardır. Onların bu yöntemi bir nevi kıyastır. Bu anlayışta Aristo'nun kıyas anlayışının bir etkisi var mıdır? Daha önce de vurguladığımız gibi, mütekellimler, teşbih ifade ettiği için 'kıyas' kavramını kullanmak yerine istidlâl, nazar, zikir, tefekkür vb. gibi kavramları kullanmışlardır. Birçok araştırmacıya göre, Aristo'nun mantık anlayışı İslam dünyasında tanınmadan önce, böyle bir metodun varlığı bilinmektedir. Özellikle Gazâlî'den önceki mütekellimler, Aristo mantığını dinde bid'at ve dalâlet olarak görmüşler ve bundan dolayı da reddetmişlerdir. *Suyûtî*'nin naklettiğine göre, gerek Mu'tezile, gerek Eş'arî, gerek Kerrâmiye ve hatta Şia gibi diğer fırkalardan hiçbiri Aristo mantığına iltifat etmemişlerdir.[299]

Yunan mantığını kullanmayan müslümanların elbette kendilerine özgü bir mantık anlayışı olmuştur. Çünkü Kur'an, müslümanları özgün buluşlar yapmak için çağrıda bulunur. Bu sebeple sahabiler bile, akla dayalı bir çıkarsama olan kıyas yolunu tutmuşlardır. Buradaki kıyastan maksat, Aristo'nun kullandığı kıyas değildir. Bu daha çok empirik/deneysel bir yöntem biçimidir.[300]

İslam düşünce tarihinde aklî bir yönelimin gelişmesinde 'içtihad' düşüncesinin de büyük rolü görmezden gelinemez. İçtihad, imal-i fikir ve akıl üzerine kuruludur. Nasda ve icmâda olmayan herhangi birşeyin hükmünü bilmek, içtihad sayesinde gerçekleşir.[301] Rey'le içtihad ise, temsili kıyasın bir ilkesidir. Bunun İslam'da özgün bir kıyas olduğunu söylemek mümkündür.

Aristo'nun illetten ma'lule ya da tümellerden tikele gitme yöntemine dayalı kıyas anlayışına müteahhirîn selefiyyeden *İbn Teymiyye* büyük tepki göstermiştir. O, ta'lili kıyaslardaki büyük öncülü sonuç olarak sunmanın bir değer ifade etmediğini söyler.[302] O, *"evlâ kıyası"*nı kullanır. Bu kıyas türünü İbn Teymiyye şöyle yorumlar: "Kendilerinde noksanlık bulunmayan kemâl sıfatlarından Allah için sâbit olanlar, Allah'ın dışındaki varlıklarda sâbit olanlardan daha mükemmeldir. Allah ile yaratıkları arasındaki bu sıfatları akıl kavrayamaz. Bu nedenle insan, Allah'ın, yarattıklarına olan üstünlüğünün herhangi iki varlığın birbirine olan üstünlüğünden daha fazla olduğunu bilir."[303]

Doğru düşünmenin ve aklı iyi kullanmanın sanatını öğreten Mantık ilmi, Gazâlî ile İslam dünyasına girmiştir. Gazâlî, *"mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz"* diyor. Bu bilim dalı ile alakalı olarak müellif, Aristo mantığını olduğu gibi almak yerine, mantığa yeni bir veche kazandırarak, bizzat kendisi *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yâru'l-Ilm* adlı eserler yazmıştır. Gazâlî, delil sözcüğüne biraz da mantıkî bir boyut kazandırmıştır. Ona göre delil, iki öncülün birleşmesiyle bilgi elde etmeye yarayan şeydir.[304] Tarihi seyir içerisinde bu formülasyona dayalı olarak mütekellimler, akâid alanında delillerle isbatı istenen konuları tasnif etme gereği duymuşlardır. Böylece, usûlü'd-dîn alanıyla, furu' alanını birbirinden ayırmışlardır. Her bir alan için de kendisine özgü öncüllere dayalı yöntemler kullanmışlardır. Örneğin şeriat alanında Kitap, Sünnet ve İcmâ'ya dayalı bilgisel delillerden istifade ederlerken, aklın alanına giren konular için de mahsûsât ve mücerrebât gibi bilgisel delillere başvurmuşlardır. Yöntemsel delillerin başında bütün çeşitleriyle istidlâl gelir. Bir başka açıdan da ifade etmek gerekirse, bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten '*istidlâl*', medlûlün is-

patı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa "*istidlâl-i innî* "(istikrâ=tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, "*istidlâl-i limmî*" (ta'lil=tümdengelim) ya da iki eserin birinden diğerine olursa temsil, analoji adını alır.[305] İsimlendirmede bazı ihtilaflar olmasına rağmen bu kıyasların bir kısmı Kelam, bir kısmı da Fıkıh alanında geçerlidir. Örneğin, şâhidin gâibe delil getirilmesi ve temsîl, Kelam'da delil, Fıkıh'ta ise, kıyas olarak adlandırılır.[306] Bu tanımlamalardan sonra, Kelamî ekollerin akâid alanında naklî delillere bakış açıları üzerinde durabiliriz.

Burada bahsedeceğimiz istidlâl metotlarının bir kısmını mütekellimler hicrî 5. yüzyıldan önce bir kısmını da hicrî 5. yüzyıldan sonra bizzat tatbik etmişlerdir. İmanın temellendirilmesinde kullanılan bu istidlâl metotları, tamamıyla Müslümanların bir ürünü olup döneminde İslam'ın savunulmasına büyük yarar sağlamıştır. Bu istidlâl yöntemlerinin belli başlıları şunlardır:

1. Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi

Mütekaddimîn (öncekiler) Kelamcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Kelamcılara göre duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâipteki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.[307] Burada '*illet*' kavramı üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü illet kavramına Kelamcıların yüklediği anlam bilinmezse, tanım sorunlu hale dönüşebilir. İslami gelenekte Fıkıhçıların *kıyas*, Belâgatçıların *karîne/emâre* dedikleri şeye Kelamcılar *delil* adını verirler. Beyânî kıyasta; asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört rükün vardır. Herhangi bir şeye tesir eden şey olarak tanımlanabilecek olan illet konusunda Mu'tezile ve Eş'arîler birbirinden ayrılırlar. Mu'tezile'ye göre 'illet', zâtî (nesnel) bir niteliktir. Kişiler onun üzerinde tesirde bulunamazlar. Husn ve kubhun aklî oluşu da böyledir. Eş'arîler ise illeti, kendi başına müessir olmayan ve ilahî kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey,[308] olarak tanımlarlar. Aklî konular-

da illet, ilim ifade eder.

Fakih ve nahivcilerin metotlarını 'kıyas' olarak isimlendirmiş olmalarına rağmen, Kelamcılar "kıyas" kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Bunun yerine "*şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek*" deyimini kullanırlar. Çünkü, Kelamcılara göre şâhit, tabiat ve insan âlemi; gâib ise, ulûhiyet âlemi olduğu için birincisi için "*asıl*", ikincisi için " *fer'* " kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre "asıl", nastır. Nass, ilk "asıl" olup bütün kaynakların adıdır. Bu yüzden "fer'"den daha üstündür. Halbuki Kelamcılarda "fer' "in yerini alan "gâib", "asl"ın yerini tutan "şâhit"ten daha üstündür. Bu nedenle "şâhid"in "asıl", "gâib"in de "fer' " olarak isimlendirilmesi uygun ve câiz değildir.[309]

Câbirî, Kelamcıların "gâibin, şâhide kıyas edilmesi" yerine, "şâhide dayanarak gâibi istidlâl etmek" formunu kullanmalarının sebeplerinden birisini dine, ikincisini ise epistemolojik mülâhazaya dayandırdıklarını söyler. *Dini açıdan*, Kelamcılar "teşbih" ifade ettiği için "kıyas" kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. "Gâib" Allah, "şâhid" de insan veya tabiat olunca "gâibin şâhide kıyas edilmesi" düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesi ifadesine denk olacaktır. Kelam ilminin en önemli hedeflerinden birisi, bilindiği gibi Allah'ın mahlukatına her türlü benzeyişten tenzih edilmesi olduğuna göre bu, Kelamcıların kabul edemeyeceği bir isimdir. *Epistemolojik açıdan* ise Kelamcılar, delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt, kıyas olarak değil, "istidlâl" olarak isimlendirirler.[310] Kelamcılara göre delil ise, "duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araçtır. Bir başka anlatımla delil, duyu ve zarûri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir.[311] Duyu alanının dışında medlûle (Allah'ın zâtının bilgisi) işaret eden emâre üzerinde delil olan akıl yürütme Kelamcılar tarafından tamamıyla Kur'an'da geçen "*itibar*" kavramına dayandırılmıştır.[312]

Kelam ilminde yöntem sorunu üzerinde çalışan bazı çağdaş araştırmacıların[313] da ifade ettikleri gibi görünen âlemin kendisini meydana getiren muhdisine delâlet etmesi anlamına gelen bu

istidlâl metodunu, büyük bir ihtimalle ilk defa Mu'tezile'nin kullandığı kanaatindedirler. Her ne kadar Mu'tezile'nin ilk dönemlerine ait kitapları elimizde mevcut değilse de son dönemlerine ait yazılmış bazı kitapları elimizdedir. Mu'tezile'nin, bu zihinsel mekanizmayı disiplin altına alma ve kanunlaştırmada büyük çabalar harcadığı anlaşılmaktadır. *Kâdî Abdülcebbâr* 'el-Muhît bi't –Teklîf' adlı eserinin "gâib için şahidle istidlâlde bulunma" adlı konu başlığının altında "hakikatten uzaklaşanların" büyük bir kısmının "konu dışında olan şeylerde bile yalnızca şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" yöntemine başvurduklarından, saptıklarını söyler.[314] Bunun temel sebeplerinden birisi Kelamcıların kullandıkları terminolojiden hareket etmemeleridir. Çünkü, terminoloji değişince buna bağlı olarak hitabın lafzî içeriğinin yorumu da değişecektir. Nitekim *İmâm-ı Mâtürîdî* "gâibi, şâhidle istidlâl" yerine, kıyas etmeye kalkanların neticede benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetttiklerinden akîde alanında birçok problematiğin yaşandığına işaret eder.[315] Halbuki Kelamcıların bu delil kanalıyla varmak istedikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış (muhdes) olduğunun sonucuna ulaşarak bir yaratıcının (Muhdis) varlığını kanıtlamaktır. *Mâtürîdî*, "şâhid"in "gâib"le ilişkisinin "asl"ın "fer'" ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı reddederek şöyle diyor: "Asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve kıdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde varolduğu için aslolan gâibtir."[316] Müellif bu ifadesiyle açıkca, "gâib"in "şâhid"e "asıl" olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşün arka plânında epistemolojik ve mantiki yaklaşım değil, dinî yaklaşım yatmaktadır.

İslam düşünce tarihinde kelamcı düşünürler, "şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" düşüncesini sadece "İlâhi Zât"ın bilinmesi konusuna hasretmemişler, "sıfatlar meselesi" gibi birçok epistemolojik konuya tatbik etmişlerdir. Örneğin, *Kâdî Abdülcebbâr*, "şâhide dayanarak gâibi çıkarsama"nın delâlette ve illette ortaklık olarak iki tarzda sınırlandırılabileceğini ileri süren hocası *Ebû*

Hâşim'in (ö.321/933) görüşüne, "bu şekilde mutlak bir ifade, bütün akıl yürütmelerin şâhide dayanarak gâibi çıkarsamak" şeklinde olmasını gerektirir" diyerek karşı çıkar. Şâhide dayanarak gâibi çıkarsama yöntemine, "illet görevini gören şeyde ortaklık" ve "ortada ne bir illet ve ne de onun görevini gören bir şey olmaksızın herhangi bir şekilde şâhitte gerçekleşen bir hükmün, sonra gâibte daha açık olarak bulunması" türlerini de ilâve ederek dörde ulaştırır.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarını *'delâlette müştereklik'* esasına göre değerlendirir. Örneğin, şâhitte bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudret sahibi olduğunun kanıtıdır. Buradan kendisinden fiiller sadır olduğu için gâibin (Allah) de kudretli olması gerekir, şeklinde bir çıkarsamayla Allah'ın kudretli olduğu sonucuna ulaşılır. Burada şâhitle gâibin ortak olduğu vasıf, hükme götüren yolun bilinmesidir. Çünkü, Allah'ın kudretli olması, bu hükme ulaştıran fiillerin bilinmesi yoluyla zorunlu olarak bilinmiştir. Böylece şâhitte delil olan şeyin aynısı (fiil), gâibe de delil olmuştur. *Kâdî*'ya göre ilâhi sıfatların bilinebilme bilgisini şâhidden hareketle elde etmek mümkündür. Allah'ın sıfatlarından büyük bir kısmının durumu böyledir. Bu sebeple Allah'ın sıfatları hakkında konuşmak şâhidi gâibe kıyas türündendir. Diğer taraftan *Kâdî,* İlâhi adâlet meselelerinden birçoğunu "*illette müştereklik*" esasına göre izah ederek bunun Kelam ilminde tatbikatını şöyle yapar: "Herhangi birimiz kubuh/çirkin bir eylemi bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir eylemi yapmadığı gibi, Allah da aynı illet ile, yani o şeyin kötü olduğunu bildiği ve ondan müstağni olduğu için kubuh bir fiili yapmaz. Kubuh bir eylemin öznesinin Allah olması câiz değildir. "*İllet görevi gören şeyde ortaklık*" ise 'irade' sıfatını açıklamakta yararlanılan bir yöntem biçimidir. Duyu alanımızda, herhangi bir insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak onun yaptığı fiillerden dolayı biliriz. Öte yandan bu hükmün gâib (Allah) hakkında da bulunduğunu, yani O'nun da fâil olması dolayısıyla "irade sahibi" olduğunu biliriz. Bu sıfat şâhitte zorunlu olarak, gâibte ise, akıl yürütme yoluyla bilinmiştir. "*Hükmün gâibte şâhitten daha güçlü olması sebebiy-*

le, şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" ilkesinin temelini Mu'tezile'nin *"salâh/aslâh"* anlayışı oluşturmaktadır. Meselâ, iyi olduğunu zannettiğimiz birşeyi yapmak bizim için zorunlu ise, bu Allah için öncelikli olarak zorunludur. Çünkü Allah, o şeyin aslâh/en uygun şey olduğunu kesin olarak bilmektedir. [317] Bütün bunlar, *Kâdî Abdülcebbâr*'a göre şâhide dayanarak gâibi çıkarsamanın câiz olduğu dört şekildir. Özetle Mu'tezile metafiziğinin özünde, "fer' "in üzerinde ihtilaf edilmeyen "asl"a dönderilmesi yatmaktadır. *Mâtürîdî*'nin anlayışı da bundan çok farklı değildir. Gerçekten sistem bu iki güçlü ekol döneminde İslam inanç sisteminin hem anlatımında ve hem de savunulmasında çok yararlı fonksiyonlar icra etmiştir.

Bilindiği gibi Eş'arîler tarihi seyir içerisinde Mu'tezilenin kendi mezhepleri için koydukları akla dayalı prensiplerin birçoklarını benimsemişlerdir. Bunu delillendirmek gerekirse, Mu'tezile kelamı gibi Eş'arî kelamı da iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisinin önermeleri, diğerinin önermelerini delillendirmektedir. Birinci bölüm, kelamın incesi anlamına gelen *"dakîku'l-kelâm"* olup, bunlar, aklın tekelindedir. İçerisinde müsellemât ve tabiat âlemine (=şâhid) özgü olan teoriler vardır. Nakille belirlenmiş dinî akîdeleri kanıtlama ve savunmada işe yarar. İkinci bölüm ise, kelâmın ağırı anlamına gelen *"celîlü'l-kelâm"* olup, bunlar, Allah'ın kitabına başvurulan hususlardır ki, naklin tekelindedir. İçeriğini duyu ötesi (=gâib)ni ilgilendiren dinî akîdeler oluşturur. Eş'arîler *celîlü'l-kelâm* hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Mu'tezile'nin yöntemini izleyerek *dakîku'l-kelâma* başvururlar. Bunun türkçesi, şâhidi, gâibe istidlâl edecek şekilde ele alırlar. İşte Eş'arîlerin mezheplerini dayandırdıkları *"Kelam Fiziği"* böyle oluşmuştur.[318]

Câbirî'nin yerinde tesbitiyle, tarihte, Mu'tezile'nin geliştirdiği aklî prensiplere sahiplenmekle yetinmeyen Eş'arî Kelamcılar, i'tizâli yöntem biçimlerini son damlasına kadar içselleştirmişlerdir. Bunu, *Maniheistler*in ve benzeri heteredoks akımların görüşlerini eleştirmek adına yapmışlardır. Bu bağlamda onlar, hasımlarına karşı tezlerinin haklılığını ve doğruluğunu kanıtlamak adına şâ-

hidi, yani, duyusal/olgusal gerçekleri, dil ve toplumda kanıtlanmış tecrübeleri "*asl*" olarak kabul ediyor ve "*fer*' "i (gâib=akîdeler) ona dönderiyorlardı.[319] Kelam tarihinde gerçekten 'şâhidden hareketle gâibi istidlâl etmek' temeline dayalı bu epistemolojik ilke, Aristo mantığından yararlanan bilginler için hicrî 5.yüzyıla kadar İslamî bir istidlâl yöntemi olarak kabul görmüştür. Elbette bu istidlâl yöntemini kullananlar sadece Mu'tezile ekolü olmamıştır. Mu'tezile'nin yanı sıra, Hanbeliler, Eş'arîler ve Mâtürîdîler de Allah'ın varlığını kanıtlamada ve yukarıda örneklendirdiğimiz gibi bazı epistemolojik meseleleri çözümlemede bu yönteme başvurmuşlardır.

2. Mukaddimelerden Sonuçlara Varmak

Bu aklî istidlâl yöntemi, mukaddimelerin sonuçlarından çıkarılmıştır. Mukaddime zorunlu bilgi ifade ederken, sonuç, nazarî bilgi ifade eder. Bunun aksine olarak, mukaddimenin nazarî, sonucun ise, zorunlu bilgi ifade etmesi de mümkündür. Misâl; "*cevherler hâdislikten hâli değildir.*" Bu mukaddime nazarî bir bilgi ifade eder. Ancak böyle bir sonuca, dakîk/ince bir akıl yürütme (nazar) sayesinde ulaşma imkânı vardır. Netice, "*hâdislerden hâli olmayan herşey hâdistir*". Buradan âlemin hâdis olduğu gerçeği çıkar ki, bu da kaçınılmaz zorunlu bir bilgidir. Görüldüğü gibi, tek bir mukaddimeden neticeye varılmaya çalışılmıştır. Hemen hemen başta Mu'tezile olmak üzere Eş'arîler de dâhil mütekaddimîn kelamcıların çoğu bu metodu kullanmışlardır.[320] Ancak *Gazâlî* gibi bazı mantıkçı müteahhirîn Kelamcılar ise eleştirmişlerdir. Gerekçeleri, sebebin tek bir mukaddimeye dayandırılmasıdır. Onlara göre neticenin, en az iki mukaddimeye dayandırılması gerekir.[321]

3. Sebr ve Taksim

Bu aklî istidlâl yönteminde konu ile ilgili bir şey akılda (zihinde) iki veya daha fazla bölümlere ayrılır. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkansızdır. Delil ile bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan olasılık doğru olarak kabul

edilir. Burada hareket noktası, ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır.[322]

Taksim ve sebr yöntemini Eş'arî'lerden önce Mu'tezile "*ekvân*"ın kanıtlanması konusunda kullanmıştır. *Kâdî*, amaç yönüyle taksîmi üçe ayırır: (a) Amacın, bir kısmını iptal ya da bir kısmını doğrulamak mümkündür. (b) Amacın hepsini iptal mümkündür. (c) Amacın tamamını doğrulamak mümkündür. *Kâdî*, amacın hepsini ibtâl etmek misâliyle Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşünü; amacın, hepsinin doğrulanabileceği misâliyle de "rü'yetullah"ın imkansızlığını kanıtlamaya çalışır.[323]

Eş'arî ise, *el-İbâne*.. adlı eserinde haberî sıfatlardan olan '*yed*' kavramının anlam tahlilini yaparken bu metoda başvurur. Örnek olarak aldığı âyet şöyledir: "*Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?*"[324] *Eş'arî*, bu âyette geçen "yed" kavramının dört anlama gelebileceğine ihtimal veriyor:

a. Yedeyn; iki nîmet demektir.

b Yedeyn; iki organ demektir.

c. Yedeyn; iki kudret demektir.

d. Yedeyn; Allah'ın celâl sıfatlarını (kahr ve gazab gibi) anlamaktır. *Eş'arî*, zihinsel olarak oluşturduğu bu dört olasılıktan ilk üçünü eleyerek, sonuncu olasılığı doğru kabul ediyor.[325] Yine Eş'arî, *el-Luma'* adlı bir başka eserinde, Allah'ın "*rubûbiyette birliğini*" kanıtlamada ve O'ndan her türlü cismâniyeti nefyetmeyi isbat etmekte de aynı yöntemi kullanıyor.[326]

Bâkıllânî, bu yöntemi illetin isbatında açık bir delil olarak görmektedir. Arazlar konusunda, manevî sıfatların isbatı ve âlemin yaratıcısının tabiat olmadığını reddetmede bu yöntemden faydalanmıştır.[327] *Gazzâli* ise "*taksim ve sebr*" yöntemini illetin isbatında delilin şartı olarak görür. Âlemin hâdis olduğunu kanıtlamada bu yönteme başvurur.[328] Bu metodu kullanma bugün de sürmektedir. Çağdaş selefî bir bakış açısıyla yazılmış olan bir tefsirden örnek de şöyledir: "*Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?*"[329]

Müellif bu âyetten zihinsel olarak üç ayrı olasılık düşünüyor:

a. Onlar, herhangi bir yaratıcı olmadan yaratıldılar.

b. Onlar, kendilerini yarattılar.

c. Onları, kendilerinden başka bir yaratıcı yarattı. Müfessir bu üç olasılıktan ilk iki olasılığı eliyor ve üçüncü olasılığı doğru kabul ederek, insanları kadîm bir yaratıcı olan Allah'ın yarattığı sonucuna varıyor.[330] Bu yöntemi kullanan mütekellimler, deneysel bir faaliyetten ziyâde zihnî bir inşâ/tasarım olarak basit ve de oldukça kolay bir gözlemden hareket etmişlerdir.

4. İttifak Edilenle İhtilâf Edilen Üzerine İstidlâl

Kelamcılar arasında ihtilaf edilenle ittifak edilen üzerine istidlâlde bulunma, çekişme aracı olarak kullanılır. Yine Kelam bilginleri, ittifak edilenle ihtilaf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için üzerinde ittifak edileni "*asıl*", ihtilaf edileni ise "*fer'* " saymışlardır. Bu metodu bizzat *Eş'arî* Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu, ilminin umûmi oluşuna kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzâm etmek için kullanmıştır. O'na göre Mu'tezile, "*ve hüve bikülli şey'in alîm*"[331] âyetinde geçen ve *herşey* anlamına gelen "*kül*" fiilinden istifade ederek Allah'ın biliciliğini umûmi anlamda kullandıkları halde; "*hâliku külli şey'in*"[332] ve "*innellâhe alâ külli şey'in kadîr*"[333] âyetlerinde, yine *herşey* anlamına gelen "*kül*" fiilinden istifade ederek Allah'ın *yaratma* ve *kudret*inin umûmi oluşuna muhalefet etmektedir.[334] Halbuki Allah'ın '*ilim*' sıfatıyla '*yaratma*' ve '*kudret*' sıfatları umûmi bir formla aynı şekilde kullanılmıştır. Aralarında hiçbir fark yoktur. [335]

İşte bu örneklerde de görüldüğü gibi Eş'arî, Mu'tezile'yi dil/lafız eksenli olarak 'genelleme' formülasyonu örneğinden yola çıkarak ihtilaf edilen şeyi ittifak edilen şeyle kıyaslayarak ilzam etmektedir. Burada Eş'arî'nin yaptığı şey, Mu'tezile'nin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu düşüncesinden hareketle, 'yaratma' ve 'kudret' sıfatlarını insan için tahsis yaparak kullanmasına bir tepkidir. Yukarıdaki örnekte üzerinde ittifak edilen '*asıl*' : "*Bi külli şey'in alîm*" âyetinin anlamının umûma delalet ederek Allah'ın her bilinmiş olanı bilen olmasıdır. Bu görüşte Mu'tezile ve Eş'arî ittifak halindedir. Üzerinde ihtilaf edilen "*fer'* " ise:"*Alâ külli*

şey'in kadîr" ve *"hâliku külli şey'in"* âyetlerinin umûmiliği üzerindedir. Burada da Mu'tezile ile Eş'arî arasında ihtilaf vardır. Allah'ın kudretine halel getirmeme endişesiyle aşırı soyutlamacı bir zihniyete sahip olan Eş'arî'nin bütün çabası, Mu'tezile'ye; *"fer' asla döndürülür"* ilkesini uygulatmaktır. Zaten bu ilke uygulanmış olsaydı, böyle bir yöntemin varlığından da söz etmek mümkün olmazdı. Eş'arî mezhebinin paradigmasının oluşumuna büyük katkı sağlamış olan Bâkıllânî ve Cüveynî gibi düşünürler tarafından bu aklî istidlâl yöntemi, daha sonraları Mu'tezile'nin *'rüyetullah'* vb. konulardaki görüşlerini eleştirmek adına kullanılmaya devam edilmiştir.[336]

5. Delilin Bâtıl Olmasıyla İsbatlanan Düşüncenin de Bâtıl Olması

Akîdenin gerekliliğini aklî delillerle savunmayı amaçlayan bu metodun teorisyeni olarak *Bâkıllânî* gösterilir.[337] Bu metodun orijinal metni olarak zikredilen: *"Butlânu'd-delîl yü'zinü bi butlâni'l-medlûl"* ibaresi Bâkıllâni'nin eserlerinde geçmemesine rağmen, onun *Temhîd* adlı kitabında bu delilin muhtevasını çağrıştırabilecek şekilde görüşlere rastlamak mümkündür. Bunlardan birisi, daha önce değindiğimiz *"taksim ve sebr"* ; diğeri ise, *"bir şeyin doğruluğundan benzerinin doğruluğuna, bir şeyin imkansızlığından benzerinin imkansızlığına"* delil getirme yöntemleri üzerinde durulmaktadır.[338] O halde, bu delili Bâkıllâni'ye nisbet etmek doğru mudur? Bana göre şimdilik aksi ispat edilinceye kadar doğrudur.

Delilin bâtıl olmasıyla medlûlün de bâtıl olduğu varsayımına dayanan bu delil Kelamcılar arasında "isbatlanmak üzere hakkında delil getirilemeyen şeyin reddedilmesi gerekir" anlamına gelen, orijinal pasajıyla:*"Mâ lâ Delîle Aleyhi Yecibu Nefyühû"* adıyla da bilinir. *Ali Sami en-Neşşâr*, bu ikinci adı taşıyan yöntemin iki merhaleye dayandığını söyler.

a. Herhangi bir şeyi kanıtlayanların delilleri başka bir delil bulamayıncaya kadar araştırılarak gerçeğe uygun olmayanı ile tutarsız (güçsüz) olanı kanıtlanır. Sonra da delillerin yönlerini belirle-

me işlemi yapılır. Başka yönler bulunmayıncaya kadar dakîk/ince bir tümevarım(=istikrâ)la delillerin yönünü tayin işlemi sona erdirilir.

b. Böylece, ikinci durum da birinci durumun benzeri şeklinde ortaya çıkar. Sonuçta, delille medlûlün aynı olduğu görülür. Zira, çürütülen delillerin dışında başka bir delil söz konusu olmayınca bu faaliyet sona ermiş olur.[339] Örneğin, *Cüveynî*, Kerrâmiye'nin Allah'a cismâniyet nispetinde bulunmasını bu delili kullanarak çürütme yoluna gitmiştir.[340]

Müteahhirîn kelamcılar, bu delili, önermelerinin zayıf oluşundan dolayı tenkit etmişlerdir. *Gazâlî*'ye kadar gerek ehl-i sünnet ve gerekse ehl-i bid'at kelamcıları, aklî izahlara başvurdukları halde bu izahların mantık kaidelerine uyup uymadığına önem vermiyorlardı. *el-Eş'arî*'nin kelam ekolünü inkişâf ettiren *Bâkıllânî* in'ikâs-ı edilleyi kabul etmesi sebebiyle mantıkî kaidelere iltifat etmiyordu. Zira, mantıken çürütülebilecek bazı delilleriyle medluller (delilin ispat ettiği gerçek) de nefyedilecek ve hakikat olmaktan çıkacaktı. Buna mukâbil Gazâlî, in'ikâs-ı edilleyi reddederek Mantık ilmini islâmi ilimlere kattı.[341]

6. Bir Şeyin Benzerinden Hareketle Doğruluğuna ve İmkansızlığına Delil Getirmek

Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerekir, mantığından hareketle Mu'tezile akımı başta olmak üzere hemen hemen bütün ekoller bu yöntemi kullanmışlardır. Bu delilin esprisi, " *bir kimse bir adım attığı zaman bunun benzer ikinci adımını da atabilir*" gibi bir ikna formülasyonuna dayanmaktadır. Kelam bilginleri bu delili, öldükten sonra ikinci dirilmeyi ispat etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla, ikinci yaratmanın birinci yaratmadan daha kolay olacağı savunulur. Bu isbât-ı vâcip delilleri arasında sayılan Kur'anî bir delildir. Özünü, ilk defa hiçbir örneği/modeli olmadan yaratan Allah'ın ikinci defa daha kolay bir şekilde yaratacağı, ilkesi oluşturur. Kur'an'dan şu deliller getirilir: "*..çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan (ikinciyi*

haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir."[342] Bu âyetlerden anlaşıldığı gibi ilk yaratılış, diğer yaratılışlara delil olarak getirilmiştir.[343] Diğer bir ifade ile, Allah şimdiye kadar ölüleri diriltmiştir, bundan sonra da diriltir. Bütün zamanlar için kullanılacak bir delildir.

Sistematik aklî delillerin en meşhurları bunlardır. Elbette bunlardan başka *dil* ve *mu'cize ile istidlâl* gibi deliller de vardır.[344] Örneğin, Eş'arî kelamının sistematik hale getirilmesinde büyük emek sahibi olan Bâkıllânî "*İ'câzü'l-Kur'an*" adlı eserinde "Allah'ın varlığının ve birliğinin kanıtlanmasında ancak akıl yönünden bir imkan vardır. Aklî cihetin dışında O'nu ispat etmeye yol yoktur. Çünkü Kur'an Allah'ın sözüdür ve ilk olarak ancak söyleyen (mütekellim) bilinirse, söz (kelam) bilinir" diyen kimseye şöyle cevap vermektedir: "Şayet Kur'an'ın mu'cize oluşu sabit ise ve onun bir benzerini getirmeye ancak Allah güç yetirebilecekse Hz. Peygamberin doğruluğu ortaya çıkar ve o zaman da Kur'an'ın içerdiği şeyler doğru ve uyulması gerekli olur."[345] Bâkıllanî, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerde olduğu gibi, Allah'ı bilme konusunda aklî inceleme yöntemi yerine mu'cize ile delil getirmeyi tercih etmiştir. Elbette Allah'ın varlığı ve O'nun hayatiyeti hakkında naklin ispat ettiği sözler vardır. Ama doğru bir söze sahip olup ondan sonra da nakillerin senedi sâbit olduktan sonra bu ilme dahil rü'yetin câizliği, fiilerin yaratılması ve kudret hükümleri ile ilgilenenlerin bu konularda aklı da kullanmalarına bir engel yoktur.[346]

Hiç kuşkusuz Allah'ı bilme konusunda geliştirilen bu delillerden bir kısmı günümüzde fonksiyonunu kaybetmişken, çok az bir kısmı da hâlâ güncelliğini korumaya devam etmektedir. Mu'tezile'nin önderliğinde İslam kelamcıları sistematik akla geçişle birlikte inanç esaslarının savunulmasında ve kelâmî kimi problemlerin açıklanmasında yararlanmak için bir takım aklî ilkeler vazetmişlerdir. Bunlar bir çeşit aklî delillerdir. Aklî delillerin amacı, akîdeleri belirlemek değil; naklî delillerle belirlenen akîdeleri aklî ve mantıkî kurallarla desteklemektir. Bu aklî deliller, insan ürünü olduğu için kabul edip etmemek insanı dinden

çıkarmaz. Nihayetinde bunlar, muhatabın aklını vardırmada kullanılan sistemli bir ikna yöntemi vâsıtalarıdır. Yani, aklın fonksiyonlarına başvurma tarzıdır. Zira aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir.[347] Kelam'da akıl yürütme ile ilgili özel önem verilen ve daha çok işlevsel akla örnek gösterebileceğimiz bir konu da 'nazar'dır.

C. İşlevsel Aklın Malzemesi: "Nazar"

Bir ilmî araştırma ve akıl yürütme yöntemi olan *"nazar"*, Eş'arî'nin Makâlât'ından öğrendiğimiz kadarıyla, ilk defa Şia ekolü tarafından İlm-i Kelam'a sokulmuştur. Eş'arî, nazar ve kıyas konusunda râfizîliğin sekiz gruba ayrıldıklarından bahseder. Bu gruplara göre bütün bilgiler, zorunlu olarak telakki edilmektedir. Bu sekiz grup, bilginin zorunluluğu konusunda görüş birliğine varmış olmalarına rağmen, nazar ve kıyasın bilgi değeri konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bazı gruplara göre nazar ve kıyas bilgiye götürmez; kimi gruplara göre de nazar ve kıyas Allah'ı bilmeye götürür.[348]

Kelam ilmine *"nazar ve istidlâl"* ilmi denilmesinin sebeplerinden birisi de mantıkta kullanılan bu usûlün benimsenmesinden dolayıdır. Çünkü nazar, aklını kullanan mütekellimin bilgi üretmede başvurduğu zihinsel bir çabadır. İnsan küllî varlıklar üzerinde düşünerek, bilinmesi istenen şeye (gâib) ulaşmak için zihinde önceden bilinen bilgileri bir düzene göre sistematik bir duruma getirir. Tarihte râfizîlere ve sûfilere karşı bir mücadele tarzı olarak kullanılan nazar, nihayet kelam mektepleri tarafından dinî bir gereklilik olarak kabul görmüştür.[349]

Mütekellimlerin terminolojisinde "nazar", obje üzerinde beş duyu organı kanalıyla düşünme ve araştırma (fahs) sonucu aklî bilgi elde etme manasına gelir.[350] Bu tanıma göre, bilgiye ulaşmada nazar, bir araçtır. Sözlük anlamından da anlaşılabileceği gibi, "nazar"da bir kıyas anlamı da vardır. Ancak nazar, kıyastan daha geneldir. Çünkü her kıyas nazar olabilir, ama her nazar kıyas değildir.[351]

Nazar, tefekkür kavramıyla alakalı bir akıl yürütme biçimidir. Beş duyu organıyla algılanan eşyâ, kalbin bir eylemi olan düşünce sayesinde bilgiye dönüşür. *Cüveynî*, nazarı, kendisiyle ilim, zan-ı gâlip ve bilgi elde edilen şey[352]; *Cürcânî* ise düşünme, ilmî tefekkür, bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamaktır,[353] şeklinde tanımlar. Bu tanımdan yola çıkarak söylemek gerekirse; nazar, zihnin tikelden tümele gidişidir. Yani, bu bir istidlâl-i innî (istikrâ/tümevarım) yöntemidir. Mütekellimlerin bakış açısında, Allah'ı bilmede bir yöntem olan nazar sayesinde insan, olgular âleminden hareketle mutlak gâibin bilgisine *tümevarım* metoduyla ulaşabilir. Zira nazar, bilgiden öncedir.

Seyfeddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre "nazar", göz dikip bakmak/beklemek, gözle görmek, korumak, yüz yüze gelmek, düşünmek, kıyas ve akıl yürütmek gibi anlamlara gelir. Mütekellimlerin geleneğinde i'tibar, nazarla isimlendirilmiştir.[354] Diğer taraftan *Âmidî*, Bâkıllânî'nin tanımlamasını beğenmesine rağmen eksik bulur. *Bâkıllânî*'ye göre *"nazar"*, görülenin durumu hakkında düşüncedir.[355] Âmidî, bir akıl yürütme yöntemi olan "nazar"ı, akılda mevcut olmayan şeyi elde etmek için istenilene uygun, daha önce varolan bilgileri bir araya getirip dizmek suretiyle aklın kullanılmasından ibarettir[356] şeklinde daha da genel bir açıdan tarif eder. *Âmidî*'nin bu tanımından da anladığımız kadarıyla akıl yürütmede zihin, mutlak bilinmeyene yönelememektedir. Zihin bilinmesini istediği bir şeyi önceden bir yönüyle bilmesi gerekir ki, o şeyin tamamıyla ilgili bilgiye erişebilsin. Yani, akıl yürütmede bir bilinen yön, bir de bilinmeyen yön vardır. Bu iki yönün bileşkesinden yeni bir yargı ile bilgi meydana gelmektedir. Bunun örneği, nasıl ki, geçmişteki insanların öldüğünü biliyorsak, o halde şimdiki ve gelecekteki insanların ölümüne hükmetmemiz gibi.[357]

Nazar, fikirle açıklanıyor. Mu'tezile'ye göre fikir, duyuları da aşan ve kişinin mütefekkir olmasını sağlayan bir manadır. *Fikir, nakilden öncedir*. O tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir.[358]

Mâtürîdî, bilgi sisteminde 'ıyân ve ahbârdan sonra, geleneğe bağlı kalarak akıl sözcüğünü değil, akıl yerine, aklın kullanılma-

sını ve ondan faydalanılmasını ifade eden 'nazar' sözcüğünü kullanır.[359] Nazar, bir tefekkür faaliyeti olarak aklın işlevsel halde bulunmasıdır. Mâtürîdî, bunu çok güzel formüle eder. Yaratılanın yaratana delil olması bilgisine ulaşmak için, insan eşyâ üzerinde doğal gözlem (nazar) yaparken, akıl işlevsel duruma geçerek, bir çıkarımda bulunacaktır.[360] Bu tamamen modern bilim anlayışında da görülen bir yöntem biçimidir. Onun kelam sisteminde nazar, hem eşyâ üzerinde araştırma ve düşünceyi hem de aklı kullanmayı birlikte ifade eder.[361]

Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesinde geçen akıl anlayışı, kendisinden sonra gelen izleyicilerini de etkilemiştir. Örneğin, *Nureddîn es-Sabûnî*, bilgi kaynağı olarak akıldan, "*nazaru'l-akl*" kavramıyla söz eder.[362] *Beydâvî* nazarı, bilinenleri bilinmeyenlere götürecek şekilde sıralamaktır. Bu sıralama tasavvura götürürse, müarraf, kavl ve şârih; tasdike götürürse, huccet ve delil diye adlandırır[363] Aklî nazarın ürettiği bilgiye nazarî bilgi denir ki, görülenin durumu hakkında tefekkür ve araştırmanın hemen akabinde zihinde meydana gelir. Bu muhdes bir bilgi türüdür. Özetle, mütekellimlerin terminolojisinde nazar; hem tefekkür ve hem de itibardır. Onların kullandığı lafızlar farklı olsa da mana birdir. Mütekellimler, muhdes bilginin üretim tarzı olan 'nazar'ı kısımlara ayırmışlardır.

1. Nazar Çeşitleri

İşlevsel ya da duyusal akıl anlamına gelen 'nazar', insanı bilgiye ulaştırır. Ama burada önemli olan nazarın ne tür bir bilgiye ulaştırması sorunudur. İşte bu sebeple Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Eş'arîler, nazarı ikiye ayırmışlardır:

Bunlardan ilki, "*sahih nazar*"dır ki, eğer şartlarına uygun olarak yapılırsa insanı doğru bilgiye ulaştırır. Diğeri ise, "*bozuk/fâsid nazar*" olup şartlarına uygun yapılmadığı taktirde, insanı yanlış bilgiye ulaştırır.[364] Bu akıl yürütme ilkesinden ilkinin bir bilgi değeri vardır, ama ikincisinin yoktur. Bir bilgi oluşturucusu olan nazarın yapılabilmesi için bir takım şartların yerine getirilmesi gerekir.

Bir bilgi doğurtma yöntemi olan nazarın doğru bilgiye ulaşmada ne gibi şartları vardır? Mütekellimler, doğru bilgiye ulaşabilmek için "*akıl yürütme*" *(nazar)* faaliyetinde bir takım ön-şartlar aramışlardır. Bu sebeple de akıl yürütmenin şartları konusunda *genel* ve *özel şartlar*dan bahsedilebilir:

Genel şartların başında, *ilk* şart, aklın varlığı gelmektedir. Çünkü, istidlâlin gerçekleşebilmesi, aklın varlığına bağlıdır. Aklın bilgi elde etme yollarından olan nazar, ancak akıl sayesinde gerçekleşir. Akıl, sağlıklı olduğu zaman câiz ve mümkün olan şeylerin cevâzını, müstahil ve mümteni olan şeylerin neden mümkün olmadığını bilmeye götürür. Aklın tanımı ve mahiyeti üzerinde daha önceki bölümlerde durduğumuz için tekrar dönmüyoruz. *İkincisi* ise, nazarın zıddının bulunmamasıdır.[365] *Taftazânî*'ye göre akıl yürütmenin karşıt kavramları olan 'nazarın zıddı', gerçeğe aykırı inanç, dalgınlık, uyku ve ölüm gibi niteliklerdir.[366] Bütün bunlar, doğru bir şekilde akıl yürütmenin önünde engellerdir. Bu engeller kaldırılmadıkça, aklı, işlevsel hale getirmek mümkün değildir.

Bir de akıl yürütmenin *özel şartları* vardır. Bunun başında akıl yürütmede kullanılan delilde şüphenin bulunmaması, gelir. Yani, istidlâlde kullanılan kanıt, şüpheden uzak olmalıdır. İstidlâlde madde ve sûretin her ikisi de doğru olmalıdır. Biri yanlış olursa akıl yürütme geçersizdir. İstidlâlin sağlıklı bir şekilde yürütülüp doğru bilgiye ulaşabilmesi için aranılan şey hakkında, bilginin olmaması da gerekir. Önceden bilgi olursa, istidlâlden sonuç alınamaz. Çünkü varolanların aranması anlamsızdır. Bir de akıl yürütme, delilin delâlet ettiği yönde bulunmalıdır.[367]

2. Allah'ı Bilmede 'Nazar'ın Değeri

Selefiyye hâriç, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdîler dinî değer bakımından, Allah'ı bilmeye götüren "nazar"ın gerekliliği konusunda görüş birliğine sahip olmalarına rağmen, detayda farklı anlayışları benimserler. Örneğin, Mu'tezile ve Mâtürîdîler, "nazar, akıl ile vâciptir" derken; Eş'arîler, akıl âlet olduğu halde, "nakil ile vâcip" olduğunu söylerler. *İbn Rüşd* ise, kelâmî ekolleri uzlaş-

tıracak bir boyutta, nazarda bulunmayı hem akla ve hem de nakle bağlar. Varlıklar üzerinde aklı kullanmak suretiyle nazarda bulunmayı dinin emrettiğini, dolayısıyla, âyetlerde geçen 'i'tibarın buna delil teşkil ettiği söyler. Müellife göre i'tibar, bir istidlâl çeşididir. Bu sayede insan, eşyanın bilgisinden hareketle Allah'ın bilgisine ulaşır.[368] *Cüveynî*'nin dediği gibi, dinî yönden ergenlik çağına ve aklî olgunluğa ulaşmış bir kimsenin üzerine ilk gerekli olan şey, âlemin hâdis olduğunu bilmeye sevkeden doğru bir akıl yürütme(nazar)dir. Zira bu bilgiye ancak, akıl vasıtasıyla ulaşılır. *Cüveynî*, dinî yönden nazarın vâcipliğine delilin icmâ olduğunu ileri sürerek, *eğer Allah'ı bilmek vâcipse vâcibe ulaştıran vasıtaya başvurmak da vâciptir,* der ve nazarı vacip olarak nitelendirir.[369] Bir başka yerde de, Allah'ın zatı konusunda değil, Allah'ın yaratıkları konusunda düşünmek (tefekkür) ve akıl yürütmek (nazar) mükelleflere vâciptir, diyen Cüveynî, bu görüşünü şu âyetle gerekçelendirir: *"Onlar, göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*[370] Dil eksenli bir yaklaşımla olaya bakacak olursak, bu âyette yaratan anlamına gelen *"el-Hâlık"* üzerinde değil de yaratılan anlamına gelen *"halk"* üzerinde düşünmemizin istenmesi oldukça öğretici ve düşündürücüdür. Yine bir başka âyette de: *"Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?"*[371] buyrulur. O halde bir işlevsel akıl örneği olan nazar, ancak, yaratılmış varlıklar üzerinde olur, yaratanın zâtı hakkında değil. Hz. Peygamber bir hadislerinde: *"Allah'ın zâtını değil, yaratıklarını düşününüz"*[372] buyururlarken, düşünceyi bir disipline oturtmak istemişlerdir. O da , *"Allah'ın zâtı"* hâriç, herşeyin düşünülebileceğidir.[373] Ayrıca, dinî açıdan nazarın meşrû olduğuna dair Kur'an'dan daha başka kanıtlar da vardır.[374]

Mu'tezile'ye göre, tevhid, adâlet ve nübüvvet gibi, Allah'ı bilmeye götüren sahih nazar da aklın alanına girer ve aklî vâcibattan sayılır. Burada Mu'tezile'nin "vâcib" kavramına yüklediği anlamı bilmek önemlidir. Bu ekole göre vâcib, nazara (akıl yürütme) güç yetirildiği zaman yapılmadığında, işlememekle zemme hak kazanılan şey olarak tanımlanır.[375] Mu'tezile bilme eylemi-

nin gerçekleşebilmesi ya da insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için aklın olgunlaşmasının gerekliliğini şart koşar. Mu'cize ile desteklenmiş bir peygamber gelmeden insan aklıyla Allah'ı bilmede nasıl bir sorumluluk taşıyabilir? Mükellefe ilk gerekli olan şey, nazardır, diyen Mu'tezile, hep yukarıdaki sorunun cevabını aramıştır. Mu'tezili anlayışta dinî açıdan sorumluluk yüklenmenin çağı, aklın olgunluk dönemine ulaşmasıdır. Akıl olgunlaştığı zaman, tab'ında bulunan özellikten dolayı, bize zararlı olan şeylerden uzaklaşmanın ve yararlı olan şeylere yaklaşmanın gerekli olduğunu kavratır. Diğer taraftan biz, zorunlu ya da aklî çıkarımlar yoluyla nimet veren kimseye şükretmenin gerekli olduğunu anlarız. Nimetleri kaybetmenin zararını ve zararın nasıl giderilmesi gerektiğini istidlâl yoluyla çözümleyebiliriz. İşte bütün bu örneklerde olduğu gibi, Allah'ı bilmek de aklın gereklerindendir. O'nu bilmenin kökleri akılda tümel bir bilgi olarak mevcuttur. Akıl işlevsel hale geldiği zaman, bu bilgi, kuvveden fiile çıkarılır. Allah'ın varlığını, birliğini ve adaletini bilmek için mükellefe şeriatın gelmesini beklemek gerekmez. Aksine, insanlara, bu nimetleri veren kimse hakkında aklını kullanması ve tefekkür etmesi yeterlidir.[376] Bundan dolayı Kelam bilginleri, bir delilde iki merhaleyi ayırabilen bir düşünce tarzı görmüşlerdir: *Nazar ve tefekkür*. Sözgelişi, çevremizde olup bitenlere nazar ederiz; dikkatle araştırır ve inceleriz. Bu bizi âlem ve âlemin yapısı hakkında bir bilgiye götürür. Daha sonra âlemin yapısı hakkında tefekkür ederek de Yaratıcı'nın varlığı inancına ulaşırız.[377]

Mu'tezile bilginleri, bir bilgi aktı olan 'nazar'ı 'fikir'den bağımsız görmezler. Örneğin, *Ebu'l-Huzeyl*'e göre, *"fikir, nakliden öncedir."* O, tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir. Düşünce (fikir) sayesinde eşyanın kendi zatında marifetine ulaşılabilir. O halde Allah'ı tanıma vasıtası akıldır. Allah'ı bilmede idrak, akibet bilgisidir. Dolayısıyla idrâk, gözde değil kalbtedir.[378] *Kâdî Abdülcebbâr* tefekkürün kalb ile olduğuna şu âyeti delil getirir: *"Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?."*[379] Bu âyet, 'devenin yaratılışı konusunda düşünmüyorlar mı?' manasınadır. Müellife göre, kalb yoluyla yapılan nazarın çeşitli isimleri vardır. Tefkîr (düşünme),

bahs (araştırma), teemmül, tedebbür ve rü'yet gibi.. İşte bütün bunlar, düşünsel aklın duygusal boyutu, kalbe ait kavramsallaştırmadır. Kâdî, "fikir" kavramını, kişinin düşünür olmasını gerektiren mana olarak tanımlar.[380] Kalb nazarının hakikati düşüncedir, çünkü kalble nazar eden kişi mütefekkir kimsedir. Mütefekkir (düşünen) kişi de kalbiyle nazar eder ve böylece hakikatlerin bilgisine ulaşır.[381] Bu görüşten biz, Mu'tezile'nin akıl anlayışını da öğrenmiş oluyoruz. Onlar, aklı kalbten ayırmıyorlar, dahası, *akıl-kalb* bağlantısını kuruyorlar. Kalb ile nazar, akıl ile nazar gibidir. Çünkü aklı, sadece zihne indirgemek ya da duyulara bağlamak büyük bir eksikliktir.

Bir Mâtürîdî mütekellimi olan *İbnü'l-Hümâm* da *"fikir"* ve *"nazar"* ilişkisini şöyle tasvir eder. Fikir, zihnin manalar üzerinde maksatlı bir dolaşımıdır. Bazen bu dolaşım bilgi ve bazen de faraziyeler üzerinde olursa, buna da "nazar" denir. Bunun dışındaki şeyler ise, zihnin hayalleridir. Bu nedenle âlemin sonradan yaratılması, Allah'ın varlığı, O'nun hakkında vâcip ve mümteni olan itikadî meseleleri delilleriyle bilmek her mükellef üzerine farz-ı ayındır. Peygamberlikten önce Allah'ı bilmenin gerekliliği aklîdir. Akıl, nazar ve haberin manasını anlamada bir âlettir. Dolayısıyla *İbnü'l-Hümâm*'a göre nazar gereklidir. Zira taklit, caiz değildir. Farz-ı ayın olan, icmâli delille bilmektir, tafsili delille değildir. Tafsili delilde şüpheleri kaldırma, inkarcıları susturma ve doğru yolu bulmak isteyenlere hakikati göstermek bulunur. Bundan dolayı nazar, akıl yürütme yetkinliğine sahip olan kimseler hakkında farz-ı kifâyedir. Böyle bir yetkinliğe sahip olmayan insanların bu konulara girmesi doğru değildir. Çünkü böyle kimselerin şüphe ve yanlışlığa düşmelerinden korkulur. Bu altından kalkılması zor işlerdendir.[382]

Aynı şekilde Eş'arîler de Mâtürîdîler gibi fikir ve nazar arasını ayırırlar. Onlara göre nazar, fikir merhalesinden sonra gelir. Bunun yorumunu şöyle yaparlar. Öncelikle insan, eşyanın bilgisinin hâdis mi yoksa kadîm mi? oluşuna dair zihnî bir tasarımda bulunur. İşte bu fikir düzeyidir. İnsan tefekkür faaliyetinde bulunduğuna göre, aynı zamanda şüphe de ediyor demektir. Eşyânın hâ-

dis olduğu anlaşıldıktan sonra delile bakar; bu ikinci bir aşamadır. Burada fikrî oluşumu kuvvetlendirmek için nazarda bulunur. Böylece insan, fikir ve nazarın farklı manalar ifade ettiğini anlamış olur.[383] Bunun anlamı, Mu'tezile, ben akıl yürütmeden bilgi olayını gerçekleştiremem; Eş'arîler ise, ben bir şeyi bilmeden, akıl yürütmem, demek istemektedirler.

Eş'arî mütekellimler, kesbe dayalı bir bilgi üretme yöntemi olan nazarı, reddetmezler. Şeriat ve nazar arasında takdim ve te'hir yaparlar. Onlar, şeriatın bilgisi ulaştıktan sonra nazarda bulunmayı vâcip kabul ederler. Bir çeşit nazar, verili bilginin takviye edilmesine yönelik bir işleve sahiptir. Eş'arî'lere göre, Mu'tezile'nin aksine, nimet verene şükretmek, aklen zorunlu (vâcip) değildir. Bunun kanıtı, Allah'ın vâcip kılıp emrettiğinden ve terkine cezâ tehditi getirdiğinden başka vâcip olmamasıdır. Bu yönde bir hitap olmayınca, vücuptan bahsedilemez.[384] Bir başka Eş'arî düşünürü olan *İcî,* Allah'ı bilme konusunda nazarın, icmâ ile vâcip olduğunu, subutu konusunda ise, ihtilaf bulunduğunu söyleyerek, nazarın, kendilerine göre sem'î, Mu'tezile'ye göre aklî olduğunu vurgular.[385]

Nazar ve ma'rifetullah konusunda Eş'arîliğe düşünsel anlamda büyük katkıda bulunan *Şehristânî* ise, nazarî bilgi neticesinde kişide zihinsel anlamda Allah'ı bilmenin oluşum safhasıyla, nazarî bilginin vücûbiyetinin arasını birbirinden ayırır ve bu iki ayrımın birbirine karıştırılmaması gerektiğinden yana bir tavır belirler. Ona göre vâcibâtın tamamı, sem'îdir. Akıl, hiçbir şeyi vâcip kılmaz, fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda değer yargısında bulunmaz. Akıl yoluyla, Allah'ın varlığı ve birliği elde edilse bile, bu ancak, sem' ile vâcip olur, görüşünü ileri sürer ve: *"Biz peygamber göndermedikçe, hiç kimseye azap etmeyiz"*[386] âyetini, genel Eş'arî düşüncesinde olduğu gibi delil olarak getirir. Şehristânî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmek adına, nimet verene şükretmek, itaat edene sevap, âsi gelene azap, akılla değil, nakille bilinir. Hiçbir şey, Allah'a akılla vâcip değildir, görüşlerine yer verir.[387]

Bu düşünceden çıkan sonucu *Bağdâdî* çok güzel özetler. Sem'

gelmeden önce, İsrâ Sûresi'nin 15. âyetinden anlaşıldığı gibi, ne sevap ve ne de cezalandırma vardır. Şayet akılla, âlemin sonradan yaratıldığına, Allah'ın birliğine, kıdemine, sıfatlarına, adâlet ve hikmetine delil getirilse bile, bu sadece o kimsenin muvahhid bir mü'min olmasına yarar. Bu hiçbir zaman, Allah'ın ona sevap vermesini haklı kılmaz. Eğer buna rağmen Allah o kimseyi cennet ve onun nimetleriyle nimetlendirirse, bu Allah'tan o kimseye bir lütuftur. Yine bir kimse, şeriat gelmeden önce, küfür ve sapıklığa düşerse, o mülhid bir inkarcı olur. Bundan dolayı da Allah'tan bir ceza hak etmez. Ebedî olarak Allah'ın o kimseyi ateşle azap etmesi, onun için bir ceza değildir.[388] Ama bu görüşlerine rağmen Bağdâdî, *"Usûlü'd-Dîn"* adlı eserinin bir başka yerinde, Allah'ı bilmeye götüren nazarın mükelleflere gerekli ilk vâcibattan olduğunu iddia eden Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin görüşlerine katıldığını ifade eder.[389]

Eş'arîlerin genel kanaatine göre, akıllı ve ergenlik çağına ulaşan kimselere ilk gerekli olan şey, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu bilmeye sevkeden sahih nazardır.[390] Böylesi bir nazarın Eş'arî düşüncede bilgi değeri vardır. Her ne kadar, Allah'ı, O'nun sıfatlarını, hikmet ve adâletini, nübüvvete ilişkin konuları bilmede aklî nazarın değeri meselesi Eş'arî bilgi sisteminde homojen bir bakış açısını yansıtmamış olsa da Bağdâdî gibi kendi çağında bilgi sorunuyla ilgilenmiş kimi Eş'arî mütekellimler nezdinde bu konular, Mu'tezile'den farklı düşünülmemiştir.

Şüphesiz nazar, insanın bir kesbidir. Mükteseb aklın bir ürünü olan bu bilgi türüne, nazari bilgi denir. *Bâkıllânî*'ye göre, 'nazarî bilgi' incelenen şeyin, istidlâli ve tefekkürü sonucu meydana gelen bilgidir. Bir bilginin elde edilmesi için önceden düşünmek ve zihni çalıştırmak şartı varsa, bu bilgiye nazari bilgi denir. Bir başka deyişle nazarî bilgi, zorunlu olan ve duyulara dayalı bilgi üzerine binâ edilen ilimdir. Bu ilme kesbî denilmesinin amacı, bu ilmin ilim sahibi olan kişiye bahşedilen hâdis kudretle meydana gelmesidir. Bu şekilde, varolmasında insan kudretinin katkısının olduğu her bilgi, onu elde edenin kazandığı bir bilgidir.[391] Nazar-fikir bağlamında bilgi sorununa yaklaşan Bâkıllânî, yaygın Eş'arî

geleneğinde olduğu gibi, Mu'tezile'nin aksine 'nazar' ve 'fikir' safhalarını birbirinden ayırmaktadır. Nazar, fikir merhalesinden sonra gelir. Eş'arîlerin nazar ve fikir ikilemi, doğrudan *cevher-i ferd* teorisiyle yakından bağlantılıdır. Bu akıma göre sahih nazarın her bir parçası ilimden bir parça içerir.[392] Ama sonuçta, nazari bilgi, insanın kişisel kesbine dayanır. Müktesep aklın bir ürünüdür. Buna tıp alanında icatlarda bulunma, tarım ve ticaret alanında yeni yöntemler geliştirme gibi değişik sahalardaki hususlar da örnek olarak gösterilebilir. Yine bir kimse yolda giderken bir yılan görse, ondan kurtulmak için hemen akıl ile çıkış yolları der, her halde bu konuda bir nas var mı? diye düşünmez. İşte bütün bunlar, hem duyuların ve hem de kalbin fiili olan nazar yöntemiyle ilgilidir.

Eş'arîler, nazarî bilgi ile kesb kavramı arasında bir bağlantı kurarlar. Kendi mantıklarına göre bunda da haksız sayılmazlar. Çünkü nazar, kalb ile de olur. Nazara dayalı bilgi türünde gerçek özne kimdir? Soyut akıl mıdır ya da Allah'ın müdâhalesi midir? Eş'arîlerin muğlak bir anlam taşıyan kesb doktirinine yükledikleri anlamdan yola çıkarak söylemek gerekirse, pekçok konuda olduğu gibi nazari bilginin oluşumunda insanın katkısı, pasif bir görüntüden ibarettir. Yani, Eş'arîlerin bakış açısında her ne kadar önplânda insan görünüyorsa da, arkaplânda herşeyi yaratan Allah vardır, düşüncesi, her türlü bilgi olayına bakışlarını da etkilemiş görünüyor.

Mu'tezile'ye göre Eş'arîlerin 'kesb' anlayışı ma'kul değildir. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği bir kudretle fiillerini kendisi yaratır. Dolayısıyla, nazarî ilim, insanın aklî çabasının bir sonucudur. Allah'ı bilme konusunda doğru bir bilgiye ulaşmak için "nazar"la birlikte "fikr"i birbirinden ayırmamak gerekir. Varlık üzerinde nazar, herbiri kalbin bir fonksiyonu olan tefekkür ve temmül mekanizmalarını harekete geçirir. Bu sebeple akıl, ortada Allah'ın birliğine çağıran bir peygamber olmasa da Allah'ın bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu kabul etmek mecburiyetindedir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ı bilme konusunda *"akıl, şeriatten öncedir."*[393] Eş'arîler, bu ilkeyi kabul etmemişler, *"şeriat gelmeseydi, kullara*

Yüce Allah'ı bilmek vâcip olmazdı" demişlerdir.[394] *Gazâlî*'nin bu düşüncesinden, "soyut akıl, Allah'ı bilemez" manası çıkmaz. Belki bilir ama hüküm açısından bir sorumluluk yüklenmez, manası çıkar. İslam dünyasında, bu düşünce gittikçe, yeni selefîliğin de etkisiyle, akıl aleyhtarı bir tutum sergilemeye kadar ulaşmıştır.

Çağdaş araştırmacı *Câbirî*'nin[395] de dediği gibi, bu konuda Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki görüş ayrılığı, mezhebî ve ideolojik değerlendirmeler sonucu olup epistemolojik mülâhazalarla bağlantılı değildir. Bu fikrî çatışmanın ekseninde şu soru vardır: *"Kendisine vahiy ulaşmamış insan Allah'ı bilmediği için mi cezalandırılır, yoksa vahiy kendisine tebliğ edildikten sonra mı cezalandırılır?"* İşte, "akıl mı yoksa vahiy mi önce gelir?" tartışmasının içeriği bundan ibarettir. Mu'tezilenin dediği gibi vahyin gelmesinden önce akıl mı, yoksa Eş'arî ve selefilerin dediği gibi vahyin gelmesinden sonra akıl mı? Açıkça görüldüğü gibi bu ihtilaf, bilgiyle ilgili bir bakış açısına değil, sorumluluk ve ceza ile ilgili dinî doktirini tesis etme temeline dayanmaktadır. Biz böylesi bir düşüncenin gelişimini *Gazâlî*'nin "vâcip" kavramına yüklediği anlamdan da çıkarabiliriz. Ona göre aklın, insanı, tabiatı gereği, zararlı olan şeylerden kaçınmaya teşvik ettiği inkar edilemez. O halde bu teşviğe, "îcâb" isminin verilmesine bir engel yoktur. Akıl, faydasız olan şeyi de emretmez. Akıl, 'nazar'la faydayı sorgular. Faydalı olanın sevap olduğuna hükmetmemek ise, benzeri bulunmayan bir ahmaklıktır. Çünkü sevap Allah'ın bir lütfudur ve vahiyle bilinir. Çünkü ıstılâhî manalar konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Fakat burada asıl mesele, şükrün yapılması ve terkedilmesinin Allah hakkında eşit olduğu bilinmekle birlikte sevap ve cezanın takdirinde fiil yönünün terk yönüne tercih edilmesidir.[396] Gazâlî'nin kavramlar dünyasında vâcip, bilinen veya vehmedilen bir zararı gidermek sûretiyle, yapılması yapılmamasına ağır basan şeydir. Muhakkak ki, her vücûbun bir mûcibi vardır. Vücûb ise, müreccih (bir şeyi tercih ettiren) demektir, o da Allah'tır. Bu tercihi insanlara haber veren Peygamberdir. Mu'cize ise, onun verdiği haberin doğruluğuna delâlet eden bir delildir. Nazar (akıl yürütme) doğruyu bilmek için bir sebeptir. Akıl ise,

araştırma ve verilen haberin manasını anlamada bir âlettir. Mu'tezilî Câhız'ın 'doğa düşüncesi'nin etkisinde kalan Gazâlî'ye göre tab' (tabiat/yaratılış), akıl ile kaçınılması gereken şey anlaşıldıktan sonra, ondan kaçınılması gerektiğini teşvik eden önemli bir unsurdur.[397] Bu anlayışa göre, insan aklının vâcip kılma yetkisi yoktur. Allah'ı bilme meselesi de aklî değil, naklîdir. Aklın görevi, nakli anlamada bir aracıdır, destekçidir.

Öte yandan Gazâlî, "vücûb doktirini"ni, aklı-nakil ilişkisi bağlamında mantıkî izahlara giderek *"doktor-hasta"* örneğiyle anlatır: Hasta önüne konulan iki ilaç arasında kararsızdır. Doktor, hastası için zararlı gördüğü ilacı, ona kullanma der. Çünkü bu ilaç, canlıları zehirleyicidir. Eğer bunu kullanırsan ölürsün, ama senin hastalığının şifası şu ilaçtadır, senin kurtulmanda veya ölümünde ne benim ve ne de beni yetiştiren bilginin bir kazancı vardır. Senin varlığın da yokluğun da ben ve beni yetiştiren bilgin açısından da eşittir. Eğer hasta, bunu yapmam akılla mı yoksa senin sözünle mi gerekecek? Bunu kendi aklımla bilmedikçe tecrübeye girişmem, derse, kendi nefsine zarar vermiş olur, ama doktora zarar vermez. (Dinde) peygamberin durumu da bu merkezdedir. Allah, itaatin şifâ, masiyetin dert olduğunu bildirmiştir. İşte bunun gibi, peygamberin vazifesi, marifet yolunu teşvik etmektir. İman eden sevabını, inkar eden de cezasını çekecektir.[398]

Gazâlî'nin "din gelmeden fiillerin hükmünün olmadığı" görüşüyle, Mu'tezile'nin nasla test edilmemiş soyut zan ve yanılsamaya dayalı vâcibin terkinde açık bir zarar olduğu görüşü arasında bir çatışma vardır. Mu'tezile, ilâhi adâlet anlayışından yola çıkarak âdil olan bir Allah, nimetine şükreden bir kimseyi cezalandırır mı? sorusuna cevap arıyor. Gazâlî gibi, Eş'arî mütekellimler ise, Allah'ın gücüne ve ilmine halel getirmeme endişesinden yola çıkarak, Allah'ı bilme konusunda akıl yürütmenin bir zorlama olacağı kanısındadırlar.

Gazâlî *tab'/doğa* düşüncesinden hareketle, aklın tabiatının ister bilerek ve isterse bilmeyerek olsun, zarardan sakınmayı teşvik edebilecek bir fonksiyona sahip olduğunu benimsiyor. Hatta, aklın bu teşvikinin vâcip olarak isimlendirilmesine de karşı değil.

Ama o, sözün sevap ve azabın taktirinde, fiil yönünü terk yönüne tercih etmemeye karşı çıkıyor. Dolayısıyla fiillerin hükmü konusunda tercih, insana veya onun aklına değil, Allah'a ait görülüyor. Nazarî bilgi konusunda da her iki akımın hassasiyet gösterdiği konu, Allah'ı soyutlama çevresinde dönüyor. Eş'arîler açısından, Mu'tezile'nin anladığı gibi akla vâcip kılma yetkisi verilirse, insana tanrısal nitelikler verme gibi bir durum ortaya çıkıyor. Mu'tezile açısından, Eş'arîlerin anladığı gibi, sadece bilgi üretme meselesinde sem'e yetki tanınırsa, aklın konumu ve insanın özgürlüğü meselesi tartışmaya açılıyor.

Mu'tezile Allah'ın fiilerinde bir hikmet ve yarar görür. Mu'tezile'ye göre vâcip, aklî bir nitelik olarak görülür. Bu düşünceyi *Kâdî Abdülcebbâr*, *"âlemin hakikatinin değişmediği gibi, delâlet yönüyle hakikatler, şâhit ve gâibte de değişmez"* şeklinde dile getirir. Bu görüşüyle Kâdî, vâcibin hakikatinin de değişmeyeceğini açıklamaktadır.[399] Müellife göre vâcip hakkında görüş ayrılığı, lafızdadır. O, ilâhi olan vâciple insanî olan vâcip hakkında bir ayrıma gider. Zorunluluk (îcâb) zorlayanın (mûcib) bir eylemidir. Vâcip ise, zorlanan mükellefin bir eylemidir. Her iki vâcip, yüklendiği anlam bakımından biri diğerinden farklılık gösterir. Bu ihtilaf, her ikisine vâcip olarak hükmedilmesine engel değildir. Aksine, her birisi hakkında vâcip, her iki varlığın kendi zatına özgü bir yorumlamadır.[400]

Mu'tezile, güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü belirleme, hayır-şer, yarar-zarar işini birbirinden ayırma işinde ve her durumda tek kaynağın nazari akıl olduğunu savunmuyor. Örneğin, özü itibariyle güzel ve çirkin olan şeylerin bulunduğunu teşrî ve teklife gerek kalmadan aklın bu tür şeylerin güzel ve çirkin olduğunu birbirinden ayırt edebileceğini söylüyor. Ayrıca Mu'tezile, hayır ve şer gibi ahlaksal değerlerinden bazısının *"mutlak/evrensel"* olduğunu, dinsel naslara gerek kalmadan aklın bunları kavrayabileceğine inanıyor. Bunun yanında *"göreceli/izafi"* hayır ve şer değerler de vardır diyen Mu'tezile, bu durumda aklın kendi başına bağımsız hareket etmesinin imkansız olduğu görüşüne yer veriyor. Şer'î hükümler, yargılar, emir ve nehiyleri bu kapsam içeri-

sinde değerlendiriyor.[401] Dolayısıyla, ahlâkî hükümler 'aklî' ve 'vahyî' olanlar açısından ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu ve deliller yoluyla bilinen hükümleri vahye arzetmeye gerek yoktur. Vahiy, aklın bu hükümlerini doğrular. Fakat bir de vahiy olmaksızın bilinemeyen hükümler vardır. Akıl, bu hükümlerin hikmetini kavramaktan âcizdir. Örneğin, hayvanların kesilmesinin dini açıdan câiz olmasını, vahiy olmaksızın akıl bilemez.[402] Çünkü bu mes'ele, taabbüdî konular içerisindedir.

Mu'tezile, vahye gerek kalmadan yaratıcıyı bilmede mükellefiyetin vâcip oluşunu evrensel bir ahlâki değer olarak gördüğü için aklî zorunluluk arasında saymıştır. Çünkü vahyi tasdik etmenin şartı, Allah'ı bilmektir. Dolayısıyla bilgi olmadan bir kimse, sorumlu olduğu eylemi bilemez.[403] İnsan, kendisine nimet verenin kim olduğunu bilmezse, daha doğrusu Allah'ı tanımazsa, dinî açıdan mükellefiyetleri bilmenin de –bilgilenme dışında- kişiye âhiret açısından fazla bir yararı olmayacaktır. *Kâdî,* dinî konularda akıl yürütmeyi iki kısma ayırır: Bunlardan ilki, şüpheleri çözümleme konusunda akıl yürütmek, diğeri ise, bilgiye ulaşmak için deliller konusunda akıl yürütmektir.[404] Bu anlamda, akla sınır çizmek doğru değildir. Önemli olan aklı bütün kapasitesiyle kullanabilme yetisine sahip olmaktır.

Netice olarak, gerek Mu'tezile, gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîler, nazarî bilginin varlığını kabul etmektedirler. Mu'tezile, bilginin gerekliliği konusunda akıl, bizatihi bağımsızdır; Ebû Hanife ve onun metodunu izleyen Mâtürîdîler, akıl ile Allah'ı bilmenin vâcip olduğunu, ancak burada akıl, mûcib değil, vücûb için bir âlettir, derken, *"aklı vâsıta"* görmekle Mu'tezile'den ayrılmış olurlar. Eş'arîlere göre nazarî bilginin vûcubu akıl değil, nakildir."[405] İleride üzerinde duracağımız gibi, Mu'tezile'nin 'asıl' ve 'fer' konusundaki görüşleri, müteahhirîn kelamı etkilemiştir. Bu konular arasında 'nazarî bilgi' meselesi de gelmektedir. Gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîler, "ergenlik çağına ulaşan ve akıllı olan kimselere ilk gerekli olan şey, Allah'ı bilmeye götüren istidlâl ve nazardır" görüşünü benimsemişlerdir.[406]

Deliller üzerinde akıl yürütme faaliyeti tefekkürle ilişkilidir.

Herhangi bir kimse kendi nefsinde bazı durumlarda düşünür olmayı özelleştirir. Bu bizde bir zorunluluktur. Fakat kalbimizde düşünme faaliyeti bir zorunluluk olmayabilir. Fikir, insanda, yaratılışın bir gereğidir. Ama düşünme etkinliği, bizde, aklımızı kullandığımız ve tefekkür ettiğimiz zaman meydana gelir. İşte Mu'tezile, insanın düşünme ve tümevarım yöntemiyle bilgi aktını gerçekleştirmek için bazı şartlar ortaya koymuştur. Bunlardan birisi, zan ve kuşkudur. Kuşku, birşeyin hakikatini bilinceye kadar insanı düşünme faaliyetinde bulunmaya teşvik eder. İkinci şart ise, akıl yürütme faaliyetini yerine getiren kimselerin mütefekkir olmasıdır.[407]

Düşünme etkinliği, bilgileri elde etmede bir tefekkür tarzı mıdır yoksa bir âdet midir?

3. Nazari Bilgide Âdet ve Tevellüd Düşüncesi

Eş'arî mütekellimlere göre, sonradan meydana gelen şeylerin bilgisi âdetle bağlantılıdır. Âdet düşüncesi şu şekilde açıklanabilir. Bilindiği gibi akıl yürütmeye dayalı zihnî faaliyetlerde delil ve medlûl arasında kurulan ilişki zorunlu bir ilişki değil, mantıksal açıdan da çelişki doğurmayan mümkün durumlar olup, Allah'a dayanır.[408] İşte, cevaz ilkesi veya âdet görüşü, kendisinden bir takım bilgilerin çıkarıldiği kaynaktır. Eş'arîler, tabîi illet temeline dayalı sebeplilik ilkesini reddetmek için bir nevi ilâhî illet mukabili âdet düşüncesini savunurlar. Dolayısıyla, gerek insanın fiillerindeki rolü ve gerekse "nedensellik" konusundaki akidesiyle Eş'arî kelamında "*tecviz*", aklın kavramaya güç yetiremediği konularda, naklin söylediklerini kabullenmesi anlamına gelir. Bu düşünceye göre akıl kusurlardan hali olmadığı için, nakle tabi olmalıdır. Akıl, nesnel bir oluşturucu değil, öznel olarak naklin destekçisidir. Buna örnek olarak, tabiat kanunlarının zorunsuzluğu, husün ve kubhun öznel ve naklî oluşu, peygamber gelmeden dinde sorumluluğun zorunsuzluğu, insanın irade ve eylemlerinde muhtar sûretinde muzdar olması gibi görüşler verilebilir.[409]

Fahreddîn er-Râzî'nin de değindiği gibi, doğru bir nazarın akabinde nazarî bilgi Eş'arîlere göre 'âdet'; Mu'tezile'ye göre ise tevel-

lüd (doğuş) düşüncesine dayanır. *Râzî*, orta bir yol seçerek, nazarî bilginin tevellüd olmamak şartıyla gereklilik (vücûb) olduğunu söyler. Müellif görüşünü temellendirirken, "âlemin değişkenliği" ilkesinden hareket ederek şunları ekler: "Âlemin değişken olduğunu ve her değişkenin mümkün olduğunu" bilen kimsenin zihninde bu iki bilgi hazırken, o kimsenin âlemin mümkün olduğunu bilmemesi imkansızdır. Bu imkansızlığın bilinmesinin zorunlu olduğunu iddia eden müellif, Mu'tezile'nin nazarî bilgiyi tevellüd düşüncesine dayandırmasını da eleştirir. Eş'arî geleneğe uyarak bilgiyi Allah'ın kudretinde gören Râzî, O'nun kudreti olmadan meydana gelemeyeceği kanaatini belirtir. Ayrıca o, tezekkür (unutulan bilgileri hatırlama) yoluyla kıyas kesinlik ifade etmediği gibi ilzâm da etmez, demektedir.[410]

Bilgi sorunu, *Eflatun*'un bütün felsefesi için bir esastır. Her bilgi olayı, mutlaka küllî kavramları düşünmekle bağlantılıdır. Eflatun'a göre bilmek, "ideler âlemi" ve bu âlemde hüküm süren kanunları tanımak demektir. Duyular âlemini de ancak, ideler âlemine iştirâk ettiği ölçüde bilmek mümkündür. Rasyonel âlemdeki herşeyin ideası, idealar dünyasında mevcuttur. Küllî kavramlar ve mevhumlar, ezelî ve ebedî olan bir âlemi meydana getirirler. Eflatun bu görüşlerini "*mağara istiâresi*"yle de açıklar.[411] İşte Mu'tezile, bilgi konusunda belirlemeciliğe dayalı Eflatun'un "*âlem-i misâl/ideler âlemi*" nazariyesini reddetttiği gibi, Eş'arîlerin "*tezekkür*"[412] nazariyesini de reddediyor. Çünkü, her iki nazariyeye göre, insanda bilginin oluşumu ve doğuşu tamamiyle dış tesirlere bağlanmaktadır. Dolayısıyla, Allah'tan başka müessir varlık yoktur. Nazardan sonraki bilgi, hâdistir. Her hâdis bir müessire muhtaçtır, o da Allah'ın fiilidir. Allah'a hiçbir şeyi meydana getirmek vâcip değildir. Güneşin hergün doğması gibi, tekrar eden Allah'ın bütün fiilleri, âdetin bir gereği olarak meydana gelir.[413] Mu'tezile'ye göre böyle bir bakış açısı, bütün bilgileri zorunlu bilgi kategorisine sokar, insanı, her çeşit bilgi meselesinde rolünün olmadığı sonucuna götürür.[414] Onlar, temelde, delillerin ilkeleri üzerinde düşünmekle, daha önce mevcut olan bilgiyi hatırlamak anlamına gelen "*tezekkür*" arasında bir ayrım yaparlar.

Hatta, *Kâdî,* tezekkür ve tefekkür arasındaki farklılığa dikkatleri çekerek, bu akletme eylemini gerçekleştiren zâkir ve mütefekkir arasında farklılığı da vurgular. Her zâkirin mütefekkir, ama, her mütefekkirin zâkir olamayacağını dile getirir.[415] Nazarî bilgi konusunda Mu'tezile, deneyci ekole yakın bir duruş sergiler. Bu hiçbir zaman, tarihi süreçte ortaya çıkan deneycilik akımıyla her konuda mutabakata varmıştır, anlamına gelmez. Zira, bizatihi bir bilgi nedeni olan olguculuk kötü değil, asıl kötü olan, diğer yöntemleri dışlayarak sadece olguculuğu mutlaklaştırmaktır.

Mu'tezile, nazarî bilgiyi 'tevellüd nazariyesi' kapsamında görüyor. Mu'tezili düşüncede 'tevlîd', insana özgürlük alanı açmada kullanılan bir kavramdır. Bu sebeple tevlîd, bir fiilin bir başka fiil vasıtasıyla, fâilden fiilin meydana gelişidir. Elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi gibi.. Mu'tezile'ye göre "tevlîd fiiller" insanın özgür iradesiyle meydana gelmektedir. Bu fiilin doğuşuna insanda bulunan kudret sebep olmaktadır. İnsanın gücü, bu fiillerin kaynağıdır.[416] Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri ya doğrudan (el-mübâşır) ya da dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir. İnsanın bir aracı kullanmadan özgür iradesiyle yaptıklarına doğrudan; fiil ile fâil arasında bir aracı kullanarak yaptığı fiillere dolaylı fiiller, yani, mütevellid fiiller denir.[417] "Bize göre dolaylı fiilden ötürü, övgü ve yergi, ceza veya sevabın sözkonusu olmasını engelleyecek hiçbir sebep yoktur. Dolaylı fiil, tıpkı dolaysız fiil gibidir. Yeter ki bu fiili gerçekleştiren fâil, ne yaptığını bilsin ya da ne yaptığını bilmesi mümkün olsun. Dolaysız fiilden ötürü hak ettiği nitelemeler, dolaylı fiil hakkında da geçerlidir" diyen *Kâdî Abdülcebbâr*, bu konuda dolaylı ve dolaysız fiilin arasını ayırmağa karşı çıkar. Fakat o, insanda mükellef olmayı engelleyici unutkanlık gibi durumlarda yaptığı fiilden dolayı yergi ve övgüyü hak etmediği görüşüne ulaşır. Çünkü insanın unutkanlık halinde yaptığı fiilinden kaçınması imkansızdır. Kaldı ki, dinde böyle bir kimse sorumlu tutulmaz. Dolaylı fiil böyle değildir, diyen *Kâdî,* fâilin, dolayı fiilden kaçınma imkanına sahip olduğunu belirtir. *Kâdî*'ya göre, dolaylı fiil de dolaysız fiil gibi bizzat fâilin kastı ve belirleyici etkisiyle meydana gelir. Bu sebeple her iki fiil,

fâile aittir.[418] Bu görüşlerden anladığımız kadarıyla Mu'tezile, sebep-sonuç (tevlîd-mütevellidât) ilişkisine bağlı olarak meydana gelen bu fiilleri ihtiyârî fiiller kapsamı içerisinde değerlendirmektedir. Tevlid fiillerin sebep olduğu sonuç, tamamıyla kullara nispet edilir. İşte Mu'tezile'ye göre nazarî bilgi, mütevellid fiillerdendir. Bu ilim insanda akıl yürütme vasıtasıyla meydana gelir. İlmin meydana gelmesinde 'nazar' zorlayıcı/mûcib bir sebeptir. Bundan dolayı, Mu'tezile'de bilgi konusu, insan hürriyetinden bağımsız düşünülemez. Bu ilkeden hareketle söylemek gerekirse bu akılcı ekolün bütün amacı, insanın kudreti dahilinde meydana gelen bilgiyle, kudreti dışında meydana gelen bilginin arasını ayırmaktır. Bilindiği gibi gerek Mâtürîdî ve gerekse Eş'arîler, gerek fiilin meydana gelmesini ve gerekse neticesini, Allah'tan bağımsız görmezler. Bu sebeple Mu'tezile'nin 'tevlîd ilkesi'ne karşı çıkarlar.[419]

Halbuki Mu'tezile, diğer pekçok meselede olduğu gibi, bilgi konusunda da, insan hürriyetini gözardı etmemek için aklî vâcibatla, sem'î vâcibat arasını özellikle birbirinden ayırmada kararlılık gösteriyor. Dinde, Allah'ı bilmek, adâlet ve risâlet gibi konuları nazarî bilgi kapsamına sokuyor. Sem'î vâcibatı ise, ibadetler alanıyla sınırlandırıyor. Mâtürîdîler de buna paralel düşünüyor. Sebebi, devir fikrinden kaçınmaktır. Özellikle Eş'arîler, Allah'ı bilme konusunda her ne kadar mükellefe ilk gerekli olan 'nazar'ın, bilgi olmasını vâcib görüyorlarsa da tamamıyla sem' alanından kopamıyorlar.

Bir bilgi aktının meydana gelmesinde *'sahih nazar'* ilk aşama ise, nazarın hemen ardından meydana gelen 'bilgi' de ikinci aşamayı oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu ikinci aşama Allah'ı bilmenin bilgisine ulaşma süresidir. Aklını kullanması gereken kimseye bu mühletin verilmesi gerekir. Bu "süre"yi idrâk ettiği halde, 'nazar'da bulunma eylemini terkeden kimsenin durumu nedir? Bu soru mütekellimler arasında derin tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu sebeple onlar, Allah'ın, inanacağını bildiği kişiyi, inanmadan önce öldürmesinin caiz olup olmamasını sorgulamışlardır. Mu'tezile, Allah'ın çocuk ve kafirlerden inanacağını ya da fâsıklardan tevbe edeceğini bildiği kişiler hakkında

ihtilafa düşmüşlerdir. *Eş'arî*'nin 'Makâlât'ından öğrendiğimize göre, bu gibi kişileri, iman ve tevbeden önce Allah'ın öldürmesi uygun mudur, değil midir? hususunda *Bişr b. Mu'temir* ve arkadaşları, Allah'ın, çocuk ve kafirleri iman etmeden, fasıkları da tevbe etmeden öldürmesini câiz görmemişlerdir.[420]

Çocuk ve kafirlerin Allah'a imanı, fâsıkların da tevbe etmeden öldürülmesinin uygun olup olmadığı sorusu, gerçekten mantıksal açıdan sorulmuş, yanlış bir sorudur. Nasıl olur da Allah bir kimsenin iman edeceğini bildiği halde, onu öldüreceğini bilmez? O zaman burada Allah'ın ilminde bir tutarsızlık vardır, gibi bir sonuç ortaya çıkar ki, bunu Allah hakkında düşünmek imkansızdır. Eğer böyle bir kimsenin yaşaması takdir edilmiş olsaydı, Allah onu öldürmezdi. Eğer o kimse iman edecek olsaydı, ölmeden önce iman ederdi. Bana göre bu, arkasında fayda umulmayan gereksiz bir tartışmadır. Bizi bu konuda ilgilendiren şey, 'nazar' eyleminde bulunmayan kimsenin dini açıdan durumu nedir ya da sem'î teklifi ortadan kaldıran aklî teklife itibar edilir mi? sorularına cevap aramaktır.

İslam düşünce tarihinde mütekellimlerden bazıları, her mükellefe Allah'ı bilmekle ilgili aklî nazarın zorunluluğu meselesinde aşırılık gösterdikleri bir gerçektir. Örneğin, bu mütekellimlerden kimileri, aklî nazara güç yetiremeyen avâmın birçoğuna haksızlık edici bir görüntü vermişlerdir. Halbuki avam kategorisinde görülen kimseler, dinin asılları olan inanç esaslarına kesin olarak inanmışlar, diğer bir kısmı da biz Allah'ı bilmede nazar ve istidlâl yönteminden başka bir yolu benimsemiyoruz, diyenlerin bu vücûbunu, inkara davet etmişlerdir.Çünkü, Allah'ı bilmek, bir başka metodla da olabilir. Bu Allah'ın mükelleflerde vasıta olmaksızın bir ilim yaratmasıyla ya da kesin mu'cizelerle desteklenmiş, doğruluğu konusunda şüphe duyulmayan kimsenin haberiyle ya da öğrenme ve delile ihtiyaç olmaksızın nefis terbiye ve tezkiyesi yoluyla da olabilir. Bir başka grup da hoşgörüye daha yakın bir tavır takınarak şöyle demiştir. Nazar olmaksızın, Allah'ın bilgisini elde etmesi mümkün olmayan kimse hakkında nazarın vücûbiyetini söyleriz. Ancak, nazar olmaksızın kendisinde

bilgi meydana gelen kimse, bir şekilde onu elde etmişse, nazar, onun hakkında vâcip değildir.[421]

Mükelleflere ilk zorunlu olan nazarî-istidlâlî bilginin gerekliliğini savunan mütekellimler, bu doğrudan bilginin kendisi midir, bilgiye ulaştıran nazar mıdır, nazarın ilk başlangıcı mıdır ya da nazara götüren şüphe midir? diye soruyorlar. Burada kastedilen '*metodik şüphe*'dir. Bu, inanç konuları alanında ortaya çıkan şüpheleri gidermek ve konunun açıklığının ortaya çıkarılması için araştırma yapmaya götüren endişedir. O halde *İbn Hazm*'ın (ö.456/1064): "Allah'a andolsun, biz, Allah hakkında, nübüvvetin doğruluğu hakkında Allah Resûlünün gerçek mi yoksa yalancı mı olduğu hakkında kuşkusu olmayanın müslüman olamayacağını iddia eden bu insanlardan daha kafir kimseyi duymadık"[422] şeklinde mütekellimleri eleştirir. Bu söz onun bilinçaltında taşıdığı aşırı doğmatizmden kaynaklanan akıl-karşıtı bir söylemi benimsediğini yansıtır. Kaldı ki, hiçbir mütekellim küfre varacak boyutta böyle bir görüşe hâiz değildir. *Âmidî*'nin dediği gibi, her hâlükârda mütekellimler yukarıdaki sorudan kastedilenin, bizzat Allah'ı bilmek, olduğu şeklinde cevap veriyorlardı. Allah'ı bilmek ancak nazarla olsa da mükellefe bunu sağlamak için nazarı irade etmesi vâcip olur. Zaten nazara imkanı olmayan özür sahibi bir kimse, sabî/çocuk olarak ölen kimse gibi mazurdur.[423]

Mu'tezile ekolü içerisinde önemli bir yere sahip olan *Ebu'l-Huzeyl*, çocuklarda nazarî bilgi konusunda bir *"bilgi mühleti"* teorisi geliştirmiştir. O bu konuda şöyle diyor: "Çocuğun, kendi kişisel bilgisinin ikinci basamağında kesintisiz bir şekilde tevhid ve adâletle ilgili bilgilerin hepsini elde etmesi gerekir. Bu bilgilere ilâve olarak, aynı şekilde, Allah'ın ona yapmasını teklif ettiği şeylerin tümünün bilgisini de yerine getirmesi gerekir. Eğer o, kendi kişisel bilgisinin ikinci basamağında bu bilgileri yerine getirmez de üçüncü aşamada ölürse kâfir ve Allah'a düşman olarak ölmüş olur, böylece, ebedî olarak cehennemde kalmayı hak eder. Ama haberler yönünden yalnız işitme yoluyla bilinebilen bilgilere gelince, bu durumda çocuk, böyle bir bilgiyi, haberi işitmesinin ikinci basamağında edinmesi gerekir. Zaten böyle bir haberi

işitme, özür için kesin bir delildir."[424]

Görüldüğü gibi Ebu'l-Huzeyl, teklifin sem'î ve aklî şeklindeki iki türünün arasını ayırmış, sem'î delili reddetmeyerek, kabul etmiştir. Üstelik o, ikinci aşamada, mükellef olanı, sem'î delille bağlayıcı kılmıştır. Onlar, Allah'ın insanlara, O'nu akıllarıyla bilememelerinden ötürü azap etmesini reddetmişlerdir. Diğer yandan, Allah rızası güdülmeyen itaatlardan ötürü onlara sevap vermesini de reddederler. Mu'tezile ilimle ameli, birbirleriyle ilişki halinde kılmıştır. Onlara göre, ilim olmaksızın amel eden ve ilim olduğu halde amel etmeyen kimseye sevap yoktur. Bu konuda *Kâdî Abdülcebbâr*'ın görüşü şöyledir: "Allah'ı bilmediğimiz müddetçe, asla, şer'î vazifeleri yerine getiremeyiz. Çünkü, şeriatı bilme, Allah'ı bilmeye bağlıdır. Allah bilindiği zaman, şeriatı sevap kazandıracak şekliyle yapmak mümkündür. Şeriat alanında geçerli olan bu yön, aynı şekilde akıl alanına giren konularda da geçerlidir. Allah bilindiği zaman kendisiyle birlikte sevap kazanılacak şekilde akli konuları yerine getirmek mümkün olur. Allah'ı bilmeden bu şartların gerçekleşmesi muhaldir." İlim ve amel ilişkisi üzerinde duran *Kâdî*'ya göre ilim olmadan amel fayda vermez. Mükellef, sorumlu tutulduğu fiillerin şeklini ve içeriğini bilmedikçe sevap kazanamaz. Sevabı hak edebilmesi için yapması gereken yönü bilmeksizin bu ona yeterli gelmez. Böylece fiilin büyüklüğü, bu bilginin onunla bağlantılı olması noktasında gerçekleşir. Ayrıca bu bilginin iki şartı taşıması da gereklidir. İlki, mükellefin bizzat kendi fiili olmalıdır. Başkasının fiillerinin, mükellefe faydası yoktur. İkincisi, bilginin tevhid, adâlet ve aklın alanıyla ilgili konuları içermesi gerekir.[425]

Kâdî bu görüşüyle, aklî gereklilikle sem'î gereklilik arasını ayırmıştır. O, Allah'ın bilgisine ulaşmada bir vasıta olan '*nazar*'ı, Allah'ı bilme ve risâleti tasdik etme gibi konuları aklî gerekliliğin içerisine sokmuştur. Yine o, ibadetlerle ilgili hükümleri ve Usûl-i Fıkıhtan ibadetler alanına giren konuları sem'î gereklilik içerisinde değerlendirmiştir. Şer'î konular ancak sem' ile bilinir. Mu'tezile bu konuda Eş'arîlerle görüş birliğine sahiptir.[426]

Gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîler, imanına şüphe karış-

tırmayan ama, nazarî bilgi ve delile dayalı olmadan taklîdi imana sahip olan kimseleri mü'min saymakla beraber, dinin inanç sistemini delilleriyle bilmeye götüren istidlâl ve nazarı terkeden kimseyi de günahkâr olarak değerlendirmişlerdir. Yine taklîdi iman üzere ölen kimseye şefaati, Allah'ın rahmetiyle günahlarının affedileceğini umarız demişler, eğer günahlarından dolayı cezalandırılırsa, ebedî olarak cehennemde kalmayacağını da söylemişlerdir. Bu konuda mütekaddimin mütekellimlerin ilklerinden olan *Abdullah b. Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî* ve *Ebu'l-Abbas el-Kalânisî* gibi bilginler de bu görüşü benimsemişlerdir.[427]

Mütekellimler, Allah'ı bilmenin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Elbette bir müslümanın ideal anlamda imanını kuvvetlendirilmesi için delil ve bilgi ile desteklemesi gerekir. Ama toplumsal hayatta bütün bireyler, bilgi bakımından aynı düzeyde değildir. Kaldı ki, Allah'a inananların çoğunun bilgisi aklî ve sem'î kanıtlara değil, şifahî geleneğe dayalıdır. Sahabe dönemi de dâhil böylesi kimseler her çağda çoğunluğu teşkil etmişlerdir. Biz mütekellimlerin Allah'ı bilmede 'nazar' konusunda gösterdikleri titizliği, toplumun bilgi seviyesinin yükseltilmesi için bir teşvik olarak anlamamız gerekir. Yoksa, her insan, 'nazar' eylemini yerine getirecek güçte olmadığı için, "sen git, Allah'a imandan önce 'nazar'da bulun da gel" dememiz, doğru bir hareket değildir. Zaten mütekellimlerin de böyle ne bir niyeti ve ne de bir maksatları olmuştur.

İslam düşünce tarihinde mükelleflere aklî nazarın sıhhati ve onun vücûbiyetiyle ilgili söz, mütekellimler arasında münakaşaya sebep olan bir başka itirazı ortaya çıkarmıştır. O da Allah'ı bilme konusunda "nazar"a karşı yapılan itirazlardır.

4. Nazar'a Karşı Yapılan İtirazlar

Allah'ı bilme konusunda işlevsel akıl yoluyla bilgi üretme yöntemine itirazlardan bir kısmı İslamî olmayan çevrelerden gelmiştir. Bunların başında mütekellimlerin *Sümeniyye* adını verdikleri Hint'li bir akım gelir. Sümeniyye fırkası, duyu organları hâriç, aklın delillerinden olan hem tümevarım ve hem de tüm-

dengelim metoduna dayalı bilgi elde etme yöntemlerini inkâr etmiştir. Bu eğilime eşyanın hakikatinin bilinemeyeceğini savunan bazı *Sofistleri* de eklemek gerekir. Bunlardan bir kısmı, bilgi sanılan şeylerin hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia ederler. Bunlara *"inâdiyye"* adı verilir. Bazı sofistler ise, eşyanın hakikatinin varolduğunu reddetmekle birlikte bunun inanca tabi olduğunu söylerler. Hatta bir şeyin cevher olduğuna inansak o şey cevher, araz olduğuna inansak o şey araz, kadim ve ezelî olduğuna inansak o şey kadim ve ezelî, hâdis ve sonradan olduğuna iman etsek, o şey hâdis ve sonradan olmadır, derler. Bunlara da *"indiyye"* denir. Sofistlerden üçüncü grup ise, eşya hakkındaki ilmin hem varolduğunu ve hem de varolmadığını iddia eder; ayrıca, şüphe içinde olduklarını, şüphe içinde bulunduklarından da şüphe ettiklerini savunurlar. Bunlara da *"lâedriyye"* (agnostizm) adı verilir.[428]

Abdülkâhir el-Bağdâdî, aklın değerini küçümseyen ve kabul etmeyen bu topluluğu şöyle eleştiriye tabi tutar: "Bu görüşleri, onların mezhebinin bâtıl olduğunu gerektirir. Çünkü, mezhepleri iptal eden bir görüş de mezheptir." Sonra Bağdâdî onları şu şekilde eleştirir: "Onlara şöyle deriz.'Siz, görüşünüzün doğru olduğunu nereden biliyor sunuz?' Şayet, nazar ve istidlâlle bildik, derlerse, onlara, herhangi birşeyin sıhhatini bilmeye götürücü istidlâl ve nazarın isbat edilmesi gerekir. Bu da onların kendi sözlerine aykırıdır. Şayet (bilgiyi) duyu organlarıyla elde ederiz, derlerse, onlara şöyle denilir: 'Duyu organlarıyla bilgi, onun bilgisine sağlam duyu organlarıyla sahip olan kişileri de ortak eder. Bize ne oluyor ki, duyu organlarımızla sizin sözünüzün doğruluğunu bilmemiş olalım!.' Şayet derlerse: 'Siz, duyu ile bizim sözümüzün doğruluğunu bildiniz.' Bu davanın aksini söyleyen kimselerden ayrılmazlar. İki söz çeliştiği zaman bâtıl olur. Öyleyse, eşyanın hakikatini bilmeye en doğru yol, ancak nazar ve istidlâldir."[429] Çünkü duyu organlarının içinde gözlemde bulunabilecek göz ve birşeyin soğuk veya sıcak oluşunu, acı veya tatlı oluşunu dokunmakla algılayabilecek deri ve dil gibi organlar vardır. Deney ve tecrübede bulunmada bu organların katkıları yadsınamaz. Gün-

delik hayatlarında basit işler ve faaliyetler için bile insanlar bir bilgi edinme süreci yaşıyorlarsa, bunlar aynı zamanda akıl yürütme faaliyetinde de bulunuyorlar, demektir.

İşte bunlardan ayrı olarak sistematik aklî yöntemlere itiraz eden sadece nasla yetinerek aklın değerini hafife alan İslamî çevrelerden *Haşviyye* gibi bir takım eğilimler de olmuştur. Bir de her asırda nazara güç yetiremeyen avâm vardır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (a.s) okuma-yazması olmayan böyle kimselerden nazar ve istidlâl isteğinde bulunmadan imanlarının doğruluğuna hükmetmiştir. Bundan dolayı ehl-i sünnet taklide dayalı imanın mü'min bir kimlik kazanmak için yeterli olduğunu söyler, ama, imanın tahkik edilmesini öğütlemeyi de ihmal etmezler. İcmali bilgi ile yetinme avam için, aklî nazarda bulunma ve tafsilatlı bilgi elde etme daha çok havas adı verilen kesim için gerekli olabilir. Konumuzun sınırlarını aşacağı için taklidi ve tahkiki iman tartışmasına girmiyoruz. Elbette bu eğilimleri yukarıda isimlerini saydığımız akımlardan ayırmak gerekir. Çünkü bu akımlar en azından eşyanın hakikatinin bilinebileceğini savunmuşlardır. Bunlar daha çok nassların müteşâbihâtının te'vilinde dinî kaygılardan dolayı aklını kullanmaktan kaçınan muhafazakârlıkta ileri giden bir takım eğilim ve ekollerdir. Bu gruplar arasında haşviyyeci eğilim de sayılabilir.

Haşvîliğin özünü, aklın değerini ve önemini hafife alarak küçümseyen, taassub derecesinde isbat ve nakle sarılmak oluşturmaktadır. İslam düşünce tarihini incelediğimiz zaman "Haşviyye"den muayyen ve bağımsız bir fırka olarak söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu bir anlayış ve bir yorum biçimi olarak fırkalar içerisine nüfûz etmiş bir zihniyet tarzıdır. Onlarda hâkim ve genel karakter, vahiy dilinde kullanılan ve teşbih ifade eden lafızların üzerinde aklî te'vil ve mecaza gitmeden hakiki anlamlarda zihnî bakışı sabitleştirme geleneğidir. Haşviyye sadece kaba bir mücessime telakkisi ifade edebilecek yorumlara açık hadisleri, hiçbir tahlil ve eleştiriye tabi tutmaksızın, hatta diğer hadîslere tercih ederek sahih hadis sayıp, harfiyyen tefsir eden hadis ashabı hakkında alem olmuş bir adlandırma olmayıp, teşbihe

ve tecsime açık ifadelerin zâhirine ve lügat anlamına takılarak meselenin 'nasıl olur' tarafını tartışmadan Allah'a insan şekli ve sureti izâfe eden herkese şâmil bir tanımlamadır.[430] Tenzih düşüncesi adına böyle bir zihnî istidatsızlık onları; "*lafızcı*" bir karaktere büründürerek düşüncede donuklaştırmakla kalmamış, dinî metinleri derinlemesine inceleme ve tenkit etme ruhundan uzaklaşma biçimini itikadî bir gerekliliğin zorunlu sonucu gibi bir anlayışa ve sapmaya da götürmüştür. İslam düşünce tarihi içerisinde görünümleri itibariyle aklî ve onun delillerini reddeden, nasları salt lafzî/harfî bir bakış açısıyla anlamaya çalışan bütün zihniyetler "haşviyye" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda "Haşviyye"nin görüşleri Allah'ın sıfatlarını insanlara atfederek bir nevi karizmatik sûfi şahsiyetleri ilahlaştıran Sâlimiyye ve Hulmâniyye adıyla *Tasavvuf*; Allah'a mekan ve yön izâfe eden Kerrâmiyye adıyla *Kelam*; haberî sıfatlarda ve müteşâbihatla ilgili naslarda geçen lafızları insan biçimci bir tarzda yorumlayan popülist Hanbeliler adıyla *Ehl-i Hadis* ve Allah'ın imamlarda hulûl ettiğini söyleyen *aşırı (gulat) Şiî fırkaları* gibi dinî akımlar arasında temsil edilmiştir.[431]

Bugün için İslam dünyasında her ne kadar haşviyye zihniyeti silinmiş gibi görülse bile dinî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadisleri anlamada metin tenkidine karşı çıkan ve geleneğe körü körüne bağnazca sarılarak taklitçi ruhu kurumlaştıran kimi *tasavvufî* anlayışlar ve *Vehhâbilik* gibi dinî akımlar içerisinde zihniyet olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bütün kelamî ekoller akla değer vermişlerdir. Metodlarındaki bazı farklılıklardan dolayı, anlayışlarda da bazı farklılılar ortaya çıkmıştır. Kelamî ekollerin akla gereken önem ve değer verme bakımından bakış açılarını analiz edersek, konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyim.

IV. Kelamî Ekollerin Akla Verdikleri Önem

Kelamî düşüncede, mücerret akla önem vermek genel bir olgudur. Akla değer vermek ve onun hükümlerini kabul etmek bütün kelamî ekollerin ortak özelliğidir. Yukarıda temas ettiğimiz gibi nakilci ve selefiyeci olduğunu savunan Haşviyye akımı bunun dışındadır. Aslında onları gerçek selefiyye olarak değerlendirmek de doğru değildir. Çünkü selefiyyenin akıl anlayışının adına dinî akılcılık denilse bile, akla önem vermiştir. Bu sebeple, evvelâ, selefin akıl analayışı üzerinde durmakta fayda olduğuna inanıyorum.

Bilindiği gibi, Allah'ın haberî sıfatları konusunda selefin inancı, lafzın insan zihninde oluşturduğu mana ile yetinerek bu kavramlar üzerinde konuşmaktan daha ziyade, teslimiyeti öne çıkarmakla birlikte, Allah'ı bütün yetkin sıfatlarla muttasıf kılıp, O'nu yaratıklara benzetici her türlü söz, yorum ve ifadelerden uzak durmaktı. Hatta onlar, müteşâbih ifadeler üzerinde konuşanlara karşı da pek iyi gözle bakmamışlardır. Daha doğrusu onlar, âyetlerde geçen müteşâbih lafızları kendi bağlamlarından koparak dışarıdan bir anlam yükleme çabası içerisine girmeyi değil manevî, lafzî tahrif olarak nitelendirerek[432] naslarda geçen sıfatların

hakikatini bilmeyi tamamıyla Allah'a havale edici bir tavır içerisine girmişlerdir. Onların en açık özellikleri, itikâdi konularda mütekellimler kadar akla ve rey'e başvurmamış olmalarıdır. Buradan, onların, tamamen akâidle ilgili meselelerde aklı kullanmaktan uzak olduklarını söylemek hakkâniyet ölçülerine sığmaz. Aklın görevleri konusundaki görüşleri mütekellimlerden farklı olsa da selefiyye, özellikle risâletin sıhhatine delil olması bakımından mu'cizeyi gözetmede, Kur'an ve sünnetin muhtevasında bulunan aklî delillerle hüküm çıkarmada nassa dayalı akılcılığa büyük önem vermişlerdir. *Suyûtî*, seleften bazı kimselerin, "kalbi huzura erdirmek, gönlü ferahlatmak ve yakîni olarak güvene ulaşabilmek için kitap ve sünnette geldiği kadarıyla aklı kullanmanın değerini inkar etmiyoruz"[433] dediklerini nakleder. Çünkü Kur'an, insan aklına seslenmiş ve yaratıklar üzerinde akıl yürütmeye davet etmiştir. Kur'an'da hakikatin bilgisine ulaşma yolunda yegâne klavuz olan aklını kullanmayanlar kınanır.[434] Kur'an'da geçen şer'î deliller, aynı zamanda aklî delilleri de açıklamaktadır. Zira Allah, kullarını, kendisini tanıyabilecek düzeyde yaratmıştır. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, Allah kullarının kalbine ve zihnine kendisini bilme istidatını yüklemiştir. İşte peygamberlerin gelmesi de hakkı bilme yeteneğini ikmâl ettirmek içindir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen şu nas, aklî delile işaret eder: *"O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz."*[435] İşte selef, Kur'an çerçevesinde kalmak sûretiyle aklî delillere itibar etmekte, onun dışında geliştirilen felsefe ve metafizik kaynaklı delillere itibar etmemektedir. Bu onların, topyekun aklın hükümlerini yok saydıkları anlamına gelmez, ancak, aklın hükümleri konusunda kendilerine özgü kurallar ve anlayışlar getirdiklerini gösterir. Nitekim müteahhirîn selefiyyeden *İbnü'l-Cevzî*, "insana verilen nimetlerin en büyüğü akıldır. Çünkü akıl, Allah'ı bilmede bir âlettir ve peygamberleri tasdike ulaştıran bir sebeptir"[436] görüşüne yer vererek, aklın dindeki yerine ve önemine işaret eder.

Hiç kuşkusuz, özellikle Kur'an'da geçen müteşâbih âyetleri te'vil edip etmeme konusunda daha muhafazakar bir tutum ve

mantıkî tavır sergileyen müslümanların yaklaşımını hicrî birinci yüzyıl için kabul etmek doğru olabilir; fakat belli bir süreçten sonra bu tutum tarihi ve sosyal olgulara uygun düşmemiştir. Artık şartlar değişecek, teslimiyetçi bir aklın yerine sorgulayan ve eleştiren bir akıl gelecektir. Bu o günün dünyasında varolan ve kaçınılmaz sosyo-ekonomik ve kültürel şartların bir zorlamasıdır. Öyle bir devirdir ki sizin, teşbih ifade eden lafızlarda Allah'ın muradını anlayabilmek için doğrusunun tevakkuf/susmak olduğunu söylemeniz, doğrudan sizin bir müslüman olarak dünyada varoluşsal nedeninizi tartışmaya açmakla kalmayacak, kelami problemlerle ilgili bu sorunlara muhatapları ikna edici yeterli çözüm önerileri verilemediği taktirde, dolayı olarak sapkın anlayışların sökün etmesine de sebebiyet verilmiş olacaktır. Yine öyle bir ortamda İslam'ın akılcı savunmasını yapan, çağını zihinsel manada iyi okuyan/anlayan ve varoluşsal amacını zamanında iyi tahlil eden Mu'tezile gibi İslam kültürü içerisinde dinî düşüncenin yeniden okunmasına/anlaşılmasına ve ihyâsına önderlik eden bir anlayışa karşı selefî olan *Herevî* (ö.481/1088) gibi şahsiyetlerin "*zemmü'l-kelam*" siyaseti izlemeleri de sorunu çözmeyecektir.[437] Büyük mütekellim *Ebu Hanîfe*'nin yaşadığı devirde bir takım âyetlerin anlaşılmasında aklî te'vile gittiği için, kendilerini selefiyye inancına mensup olmakla tanımlayan bazı kimselerin, "Hz. Peygamberin ashabı için yeterli olan senin için de yeterli değil midir?" şeklindeki sorularına, o, "evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Fakat, *onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir*"[438] şeklinde sosyal değişimi de dikkate alarak bir cevap verir. Çünkü o devirde İslam toplumunda yaşayan ve kendilerini İslam'a nispet eden bazı çevreler, (Hâricilik gibi) kendi doğrularını mutlaklaştırıp İslam'ın tek ve yanlışlanamaz doğrusu olarak sundukları için içtimâi bünyede birçok sıkıntının doğmasına yol açmışlardır.

Hicrî II. yüzyıldan sonra kendilerini Selefi olmakla nitelendiren kimseler, akâidle ilgili konularda salt aklî delilleri değil, sadece Kur'an'da işaret edilen aklî delilleri kabul ediyorlardı. Halbuki, selefiyye iddiasında bulunan bazı akımlar, -dün ve bugün

farklı coğrafyalara özgü farklılıklar taşısalar bile- naslardaki müteşâbih âyetlerin te'viline karşı çıkarak aklın alanını olabildiğince daraltarak nakle de olabildiğince özerk/otonom bir alan açmışlardır. Onlara göre bunun gerekçesi, Hz. Peygamber ve sahabeden Allah'ı bilmeye ve nasların müteşâbihâtını anlamaya delil olabilecek bir akıl yürütme örnekliğinin nakledilmiş olmaması, iddiasıdır. Müktesep aklı deney ve tecrübe ile geliştirerek genetik alanında bilimsel devrimlerin yapıldığı bir çağda, genelleme yaparak lafızcılıkta zihi sâbitleştirmek, İslam düşüncesinin gelişimi lehine bir tavır olarak görülmemektedir.

Diğer yandan yeni/neo selefilik akımı tarafından seslendirilen "*İslam akıl dini değil, nas dinidir*" gibi düşünceler, eğer toplumların zihniyet dünyasında yankı bulursa, çekeceğimiz var, demektir. Nitekim zamanımızda tefsir ve hadis kitaplarında kullanılan cerh ve ta'dil gibi tenkit geleneği, nâsih ve mensûh gibi meseleler, fıkıh ve hadis kitaplarında konu ve hükümlerle ilgili özel bab ve bölümler...sahabe tarafından bize nakledilmemiştir. Öyleyse, metodoloji alanında meydana gelen bu yeniliklere son mu vereceğiz? Böyle bir soruya evet demek kadar abes bir iş olur mu? Kaldı ki onlar, bu konuların usûl ve furûları hakkında insanların en iyi bilenleri idi. Allah'ı bilmek ve O'nun sıfatları konusunda akıl yürütmeye dair Kur'an ve sünnette geçen onlarca bilgiye sahiptiler. En az tahsili olan kimse bile selefilik adına yukarıda söylenen iddialara inanmaktan uzak olmalıdır. Biraz Kur'an bilgisi olan şunu bilir ki, Kur'an bütünüyle aklî tefekküre vurgu yapmakla birlikte, bilinenden bilinmeyeni çıkarma gibi aklî kıyaslarda bulunmaya davet eder. Bir başka bilinmesi gereken şey, dinî konularda tartışmayı yasaklayan naslarda genelleme yaparak akıl yürütme aleyhine bir hükme varmak da âdil bir tavır değildir. Zira böyle bir tavır, olsa olsa akletme eksikliğinden dolayı dinin rûhunu ve maksatlarını iyi anlayamama kusurudur. Dinî konularda tartışmayı yasaklayan âyet ve hadislerin varlığı, hakikat konusunda kötü niyetli kimselerin şüpheye düşürücü ve hevâya çağırıcı eylemlerinden dolayıdır. Bu sebeple zorunlu bir tahsis yapılmıştır. Yoksa akıl yürütmeye teşvik eden ve ehlini öven naslarla di-

ğer naslar arasında bir uygunluk vardır. Dinde tartışma ve akıl yürütme ile ilgili konularda haram ve mubah olan bu ayrımı müteahhirîn selefiyeden olan Şeyhülislâm *İbn Teymiyye'de* (ö.728/1327) de bulmak mümkündür.[439].

Mütekaddimîn Selefiyye'den *müteahhirîn Selefiyye*'yi ayırmak gerekmektedir. Çünkü, mütekaddimîn Selefiyye, akaidle ilgili konularda aklî delilleri değil, naklî delilleri esas almışlardır. Onlara göre, nasları tevil etmek aklın yetki sahasının dışındadır. Başta mütaahhirîn Selefiyye'den *İbn Teymiyye* olmak üzere izleyicileri, Kur'an'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını söylemişler, Kur'an'da aklî delilin geçtiğini kabul ederek tamamıyla aklın alanını daraltmamışlar; ama ne var ki, kelamcıların ve felsefecilerin özellikle gerek isbât-ı vâcib'de kullandıkları zihinsel ve düşünsel delillere ve gerekse müteşâbih âyetleri te'vil etme yöntemlerine itibar etmemişlerdir. Bilhassa *İbn Teymiyye*, *Fahreddin er-Râzî* gibi mütekellimlerin "*naklî deliller zannî, aklî deliller ise kesinlik ifade eder*" görüşlerine şiddetli tepki göstermiştir. Kelamcıların aklî te'vil yöntemini, önce kaide ve kuralları vazedip sonra da bunu Allah'ın âyetlerine tatbik eden Hıristiyanların metoduna benzetmiştir. Her ne kadar o, Kur'an'ın işaret ettiği kadarıyla aklî delilleri kabul ediyor ve sahih nasla sarih aklın çatışmayacağını söylüyorsa da[440] nas karşısında aklın değeri istenilen seviyeye çıkarılamamıştır. İleride 'akıl-nakil çatışması' problematiği üzerinde dururken, bu konuya daha fazla yer vereceğiz.

Akla değer biçme bakımından kelâmî ekoller arasında farklılık vardır. Örneğin, Mâtürîdîlerle Eş'arîlerden söz etmek gerekirse, elbette Mâtürîdîler, Eş'arîlerden daha çok akla değer veriyorlardı. Bu konuda Mâtürîdî bir mütekellim olan *Ebu'l-Muîn en-Nesefî* şöyle diyor: "*Her âkil ve ergenlik çağına ulaşmış olan kimseye, Hz. İbrahim ve ashâb-ı kehfin delil getirdiği gibi aklıyla âlemin yaratıcısının varlığına delil getirmesi vâciptir. Kendisine vahiy ulaşmayan kimse Haşviyye ve Eş'arîlerin hılafına mazeret sahibi kabul edilemez.*"[441] Aklı, bir âlet olarak değerlendiren bir başka Mâtürîdî düşünür *Pezdevî* ise, aklın önemini vurgulamak için, görev bakımından insanın organlarıyla akıl arasında bir ilişki kurar: Nasıl

ki beş duyu organı bilginin meydana gelişinde bir araç/âlet ise, akıl da bilginin oluşumunda bir araçtır. Allah âdetini/yasalarını, kulun araçlarla iş yapar olması şeklinde uygulamaya koymaktadır. Allah, insanlar hakkında varlığı tanımaları için aklı bir araç olarak yaratmıştır."[442] Mâtürîdî bir kelamcı olan *Beyâzizâde* ise, bilgi elde etmede bir araç olan aklın değerini değişik yönlerden izah eder. Bunlardan ilki, aklın, Allah'ın varlığının gerekliliğini bilmede araç olmasıdır. Allah'ı icmâlî delille bilmek, dinî açıdan bütün mükellefler üzerine farzdır, diyen müellif, aklını kullanan kimsenin taklidin derinliklerinden kurtulacağına dikkatleri çeker. Yine aklın, Mu'tezile'nin dediği gibi, hepsini değil de, eşyanın husün ve güzelliğinin bir kısmını sem' olmadan kavrayacağını da iddia eder. Diğer yandan Mâtürîdî mütekellim *Beyâzizâde*, Allah'ı bilme konusunda *'tezekkür ve istidlâl müddeti"* üzerinde durur. Bu konudaki görüşünü şu âyete dayandırır: "*...öğüt alacak kişinin öğüt alabileceği kadar bir süre sizi yaşatmadık mı? Size uyarıcı da gelmişti.*"[443] Müellife göre bu âyette *'yetecek kadar'* diye çevrilebilen *"mâ"* lafzı, Allah'ı bilmede tezekkür ve istidlâl zamanını göstermektedir. Bu tam belirtilmemiş ifade, bütün insanlara şâmil ortak ve kesin bir müddetin olmadığını belirtmede kullanılmaktadır. Gerekli zaman her ayrı durumda Allah tarafından tayin olunmaktadır, zira akıl derecesi insandan insana farklılık gösterir.[444] Böylelikle, biraz önce zikrettiğimiz Fâtır Sûresi'nin 37. âyeti, Yüce Yaratıcı'nın varlığını ve O'nun kusursuzluğunu bildiren vasıflarıyla mücehhez olduğunu bilmek için nazar etmemiş ve istidlâlde bulunmamış olan inkara şartlanmış kimselere sert bir uyarı verici niteliktedir. Çünkü Allah, onlara akıllarının yeteneği ile akıl yürütmelerine yetecek genişlikte bir zaman dilimi bahşetmiştir.[445] Görüldüğü gibi, usûl ve fürûda Hanefilik düşüncesinin temelini oluşturan Mâtürîdiyye ekolünde, aklın tabiatı oldukça açık ve net olarak ortaya konulmuştur.

Aklın epistemolojik değeri konusunda Eş'arîliğin kendi içerisinde homojen bir anlayışı benimsediklerini söylemek oldukça zor görünmektedir. Bizzat *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*'nin kendisi Mu'tezile düşüncesinden ayrıldıktan sonra yazdığı *el-İbâne* adlı

eserinin hemen girişinde aklî tevil yöntemini benimseyen Mu'tezile'yi haktan ve selefin yolundan ayrılmakla suçlayarak[446] akıl-nakil konusundaki denge, nakilden yana kaymış, belli bir süreçten sonra kaleme aldığı *el-İstihsân*... adlı eserinde ise bu dengeyi korumakla birlikte, aklî tefekkürü ve te'vili reddeden kimseleri eleştirerek Kelam metodunu savunmuştur[447]

Eş'arî'nin düşünce dünyasını iyi bir şekilde analiz etmeye ihtiyaç vardır. Onun düşünce dünyası, aslında üç bölümde değerlendirilebilir: *Mu'tezile dönemi, Selefî dönem ve Kelamî dönem.* İlk dönem hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki düşünce dünyası, *el-İbâne* adlı eserinden anlaşılabilir. Selefî bir bakış açısının sergilendiği bu eserinde Eş'arî, karşıt-Kelamı reddediyor, aklî bir temelde meselelere yaklaşan mütekellimlerle yaptığı bazı polemiklerde aşırı bir hanbeli tavır sergiliyor. *el-İbâne*'de özellikle müteşâbihatla ilgili konularda aklî te'vile yanaşmayan ve nasların zâhiri manalarıyla yetinen *Ahmed b. Hanbel*'in yöntemini benimsiyor. Bu eserinin girişinde görüşlerini *elli bir* maddede özetleyen[448] ve daha sonra bunları yorumlayan müellifin bu itikat anlayışı, sanki Mu'tezile'nin bütün görüşlerine selefî bir bakış açısıyla reddiye hüviyeti taşımaktadır. Böylece o, döneminde toplumun yerel ölçekte dinî zihniyetini belirleyen selefî anlayışa duygusal bir yakınlık besleyerek, Mu'tezile'yi ve onların şahsında akılcı yaklaşımı "*öteki*" gösterir bir pozisyona girmiş görünmektedir.

Eş'arî, el-İbâne'de adım adım Ahmed b. Hanbel'in "*er-Reddü ale'z-Zenâdıka..*" isimli eserinin hem üslûp ve hem de muhtevasını izliyor. Ahmed b. Hanbel bu risâlesinde, örneğin, rü'yeti inkar edenlere karşı isbat ediyor. Müteşâbih âyetlerin ve özellikle istivâ âyetinin te'viline karşı "*bilâkeyf*" nazariyesini benimsiyor. Ayrıca zat/sıfat ilişkisi gibi konularda da aynı tavrı takip ediyor.[449] Eş'arî'nin el-İbâne'si bu eserle mukayese edildiği zaman birçok yönden açıkça uyuştukları görülecektir. Eş'arî, "*müteşâbih âyetleri*" yorumlamada aklî te'vil yöntemine başvuran Cehmiyye ve Mu'tezile gibi akımları çok ağır eleştiriye t'abi tutuyor, hatta onları tekfir bile ediyor.[450] Bu eserinde müellif, açık bir üslûpla soyut-

lama ve kesb gibi önemli kelamî problemlerden söz etmiyor. Ba's, hâs ve âmm, va'd ve vaîd vb. dil eksenli kelâmî sorunlara hiç girmediği gibi ta'dil ve tecvîr gibi konulardaki meselelere ayrıntılı bir şekilde girip tahlile tabi tutmuyor.

"Kitâbu'l-Luma' " adlı eserle birlikte karşımıza mütekellim bir Eş'arî profili çıkıyor. Eş'arî bu eserinde, daha derin bir düşünce, daha oturmuş sağlam bir yöntem, aklî delillere itikat derecesinde şiddetli önem veren bir görünüm sergiliyor. Yine Eş'arî, el-Luma' adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel'in adını anmadığı gibi, metoduna da hiç iltifat etmiyor. Hatta daha da ileri giderek *"nazar ve istidlâl"*e iyi gözle bakmayan Hanbelilere sert eleştiriler yöneltiyor. Soyutlama düşüncesine yer vererek, Allah'ı her türlü cismânîlikten ve sonradan yaratılan varlıklara benzerlik gibi beşerî mülâhazalara yol açacak hususlardan soyutluyor. Geniş bir şekilde *"kesb"* nazariyesinden bahsediyor. *el-İbâne*'de ihmal ettiği ba's, iman, büyük günah, va'd ve vaîd, hâs ve âmm vb. gibi konulara girerek aklî izahlarda bulunuyor. Böylece o, nass karşısında aklın konumunu yükseltmiş olmaktadır.

Elbette Eş'arî'nin Mu'tezile ekolünden ayrılışından sonra fikrî gelişiminde med-cezir halleri yaşaması, biraz da dönemin dinî, içtimâi, psikolojik, siyasî, kısaca tarihi şartlarıyla ilişkilidir. Eş'arî'nin aklî tasavvuru terketmesinde o günün Bağdat'ında çok güçlü olan Hanbelî egemenliğinin etkisi olabilir. İşte bu yüzden bazı düşünce tarihçileri, Eş'arî'nin nassı yücelterek aklı ihmâl ve mahkum edecek düzeyde selefî bir çizgi izlemesini, Hanbelilerin hoşnutluğunu kazanmak ve onların bir kötülük yapmasını defetmek olarak açıklıyor. Burada mes'ele sadece akâid meselesi değil, akâid meselesinin devrin şartlarına uygun bir şekilde yorumlanması ve uyarlanması olayıdır.[451] Bu konularda din/siyaset ilişkileri önemli rol oynamaktadır.

Eş'arî, hayatının 40 küsûr senesini Mu'tezile ekolüne bağlı bir düşünür olarak geçirmiştir. Her ne kadar o, Mu'tezile'den ayrılmışsa da, halkın vicdanında hâlâ Mu'tezile dönemindeki konumu hakkında değer yargılarını bütünüyle giderebilmiş değildir. Bundan dolayı bazı tarihçiler, onun el-İbâne adlı eserini Hanbelilerin

tehlikesinden korunmak için yazdığını iddia ederler. Ama buna rağmen o, selefîleri, yaptığı yorumlarla hiçbir zaman râzı edememiş, onların zihin dünyalarında hep *'mübhem kişiliğe"* sahip bir kimse olarak algılanmıştır. Bunu onların, Eş'arî hakkındaki şu değer yargılarından anlıyoruz.*"Şüphesiz ki Eş'arî hakikate derece derece ulaşmıştır. Önce, aklî bir ekol olan Mu'tezile mezhebini terketmekle hakkın yarısına, sonra da Selef mezhebine dönmekle hakikatin tümüne isabet etmiştir."*[452]

Özetle, Eş'arî, ömrünün yarısını Mu'tezilî olarak geçirmiş, daha sonra da ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine dönmüştür. O, aklî metoda daha yakın olan ehl-sünnet ekolünü seçti. O ekol, kelam yapmayı güzel gören ve selef akidesini kelam delilleriyle müdafaa eden *Abdullah b. Kullâb el-Basrî*'nin ekolüdür. Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terkettikten sonra katıldığı zümre bu idi. el-Luma' ya önsöz yazan *Dr. Gurâba*'nın da te'yid ettiği gibi Eş'arî, aklî delillerle bütünüyle Hz. Peygamber ve ashabını savunmuştur.[453] İslam düşünce tarihçileri Eş'arî'nin el-İbâne adlı eserinin büyük oranda nakli, *el-Luma'* adlı eserinin ise, nakli olmaktan daha çok aklî olduğunu söylemişlerdir.[454] Bunda da isabet ve haklılık payı vardır. Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde gayretini, Mu'tezile ve çağının hasımları karşısında *Kelamcı-Hadisci* görünümünde yeni bir bakış açısı belirlemeye yöneldiğini görüyoruz. el-Luma' adlı eserinde deliller serdetmek suretiyle bu yeni bakış açısını kuvvetlendirmeyi hedeflemişken aklî yapının galip geldiği ortaya çıkar. Her ne olursa olsun bu durumda önemli olan başlangıçtan beri Eş'arî düşüncesinde aklî ve naklî delilin birbiriyle mezcedilmesidir.

Kelam tarihinde Eş'arîlerin akla verdikleri değer, dönemsel olarak birçok merhalelerden geçtiği görülür. Bizzat *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* ve *Bâkıllânî* döneminde akıl-nakil arasında bir tür dengenin korunduğu söylenebilir. *Cüveynî* ve ondan sonra gelenlerde Mu'tezile'den "*devir*" fikrinin sızmasıyla, akıl kefesinin nakle ağır basmasına sebep oldu.[455] Eş'arî Kelamının gelişimine Kelam'a getirdiği yeniliklerle büyük inkişâf sağlamış olan *Gazâlî*'nin şu sözü akla verilen değeri göstermek bakımından çok çarpıcı bir örnektir: "*Te'vil edilmesi mümkün olduğu için zâhiri kurtarmak ko-*

lay bir iştir. Nitekim kat'î burhanlar zevâhirle çürütülemez. Allahu Teâlâ hakkında vârid olan müteşâbih âyetlerde olduğu gibi, hadislerde de zâhirin te'vil edilmesi yoluna gidilir."[456] Eş'arî kelam sisteminin gelişiminde bir kilometre taşı mesabesinde bulunan *Fahreddîn er-Râzî*'de akla verilen önem zirveye ulaşır. O, Mu'tezile'nin akıl anlayışını daha ileri bir merhaleye taşıyarak, *"el-muârizu'l-aklî"* fikrini de geliştirmiştir.[457] İleride Eş'arîlerin asıl ve fer' alanındaki görüşlerini işlerken, bunun örneklerine geniş bir şekilde yer vereceğiz. Kısaca söylemek gerekirse, Eş'ariyye, Mu'tezile ve Haşviyye arasında orta bir yol tutmuştur. Ne Mu'tezile'nin yaptığı gibi nakilden ve ne de Haşviyye'nin yaptığı gibi akıldan uzaklaşmışlardır. Bununla birlikte onların görüşleri, bu ekolü araştıran kimselerin nezdinde tahsin-takbih, ta'lîl, naklî delilin değeri vb. gibi nazari kelami meselelerde bazen akıl, bazen de nakilden uzaklaşma gibi tenkitten hali değildir. Eş'arî kelamında, Mûtezile ve Mâtürîdîler kadar olmasa bile yine de akla önem verilmiştir.

Bilindiği gibi kelamî ekoller içerisinde aklî ekol taraftarları denildiği zaman Mu'tezile akla gelir. Çünkü bu akılcı ekol, fikrî bir yöneliştir. Âlem ve fenomeni, insan ve fiillerini akıl yürütme temelinde yorumlamayı hedefler. Hiç kuşkusuz aklî yöneliş, eşyayı zihinsel bir tarza indirgemek değildir. Ancak, aklî ilkelere uygun olarak fenomenin yorumlanmasıdır. Bu sebeple, akîde sahasında aklî yönelişin uygulanması mümkündür. [458]

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile, akla önem veren akılcı bir grup olarak değerlendirilmiştir. Onlar sadece, aklî delillerle inanç esaslarına delil getirmediler; fakat onlar, belirli bir sınıra kadar akla güvendiler. Şayet nas, akılla çelişirse, aklî delili tercih ettiler ve nassın te'viline sığındılar. Ekollerini ise, akıl yürütme (en-nazaru'l-aklî) üzerine kurdular. Böylece onlar, İslam tarihinde, dinî bilginin kaynağı olarak aklı belli bir konuma yükselten kimselerin ilklerinden oldular. İnsana düşündüğü ve aklını kullandığı zaman sem' gelmeden önce nazar ve istidlâl ile Allah'ın bilgisini elde etmek vâcip olmuştur,[459] görüşleriyle aklı 'mûcib' bir düzeye çıkardılar.

Mu'tezile, aklı yüceltmiştir. Onlara göre, bilgiye güç yetiren ve onu tesis eden, akıldır. Eğer akıl olmasaydı, bilgi de olmazdı. Meârifin tümünü akıl, zorunlu olarak bilmeye güç yetirir.[460] Burada önemli bir ayrıntı vardır. O da aklın zorunlu olarak *'meârife'* dayalı konuların tümünü bilebileceği fikridir.[461] İslam düşünce tarihinde *ilim-irfân* ayrımı yapılmıştır. Arapça'da "ma'rifet", "a.r.f"nin masdarıdır. Arafe fiili, bir şeyin eseri ve izi üzerinde derinliğine düşünerek, tefekkür ederek, o şeyi bilmek, anlamak, tanımak anlamlarına gelir.[462] Bu kavramın "tanıma" eylemini de kapsaması, böylesi bir bilme tarzına insanî bir boyut katmaktadır. Ancak böyle bir bilgi, duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bir bilgidir. Dolayısıyla ma'rifet ve irfân, bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile idrâk etmektir. Deneysel ve pratik bilginin adı da denilen ma'rifet, anlam bakımından ilimden daha özel, daha dar ve daha sınırlı; ilim ise, ma'rifetten daha geniş ve daha kapsamlı bir nitelik taşır. Ma'rifet, düşünme, yani aklî istidlâl yoluyla bilgi elde etmek anlamında olduğu için ma'rifetin Allah'a nispeti doğru değildir. Bunun yerine Allah'a ilmin nispeti daha doğrudur. Çünkü ilim, ister huzûrî olsun- Allah'ın ilmi gibi- isterse husûlî olsun- insanların ilmi gibi- bir şeyin hakikatini bilmekten ibarettir. Bu sebeple, filân kimse Allah'ı tanıyor (ya'rifu) denilir, Allah'ı biliyor (ya'lemu) denilmez. İnsan Allah'ın zâtını idrâk edemez. Ancak eserleri üzerinde tedebbür eder, akıl yürütür ve doğal gözlemde bulunur. Ma'rifet, delile dayalı kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. O halde ma'rifet, sonradan (muhdes) elde edilen bir bilgi için de isimlendirilir.[463]

İşte Mu'tezile'ye göre 'meârife' dayalı bilgilerin kaynağı akıldır. Bu konuda, Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında görüş birliği vardır. Fakat Eş'arîlerle Mu'tezile arasında ihtilaf, "dinî sahada her türlü ahkâmın vücûbiyetini bilmek, akılla mı yoksa sem'ile midir?" noktasında düğümlenir. O, Mu'tezile'ye göre, aklî gereklilikür. Tarihte Mu'tezile'nin aklî bakış açısı sadece, bilgi nazariyesi konusuyla sınırlı kalmadı, onların akla sarılma çabaları ahlâkî hükümler konusunda da oldu. Bunların başında husn ve kubhun aklîliği gelir.[464] Bu sebeple onlar, ileride göreceğimiz gibi akıl-na-

kil alanı ayrımına giderek, aklın alanına giren konularda sem'i, akla tabi kıldılar.[465] Onların görüşüne göre, eylem ve sorumluluk bilgiden; bilgi de akıl yürütmeden, akıl yürütme ise, doğrudan akıldan çıkar. Böylece akıl, bütün ahlâkî hayatın düzenleyicisi olmuş olur.[466]

Nasıl ki, nazarî bilgilere istidlâl ve nazar metodu ile ulaşmak mümkünse, müteşâbih âyetlerden ne kasdedildiğini anlamak için de aklî te'vil yöntemine başvurmak mümkündür. [467] Geçmişte, "müteşâbihin muhkemle te'vil edilmesine örnekler"de açıkladığımız gibi, Mu'tezile, haberi sıfatların ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında aklî te'vil yöntemini geliştirmiştir.[468] Dolayısıyla, Mu'tezile'ye göre müteşâbih âyetlerin te'vili aklî bir gerekliliktir. Bunun örnekleri Mu'tezile'nin asıl-fer' ilişkisi ile ilgili görüşleri anlatılırken verilecektir.

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile, diğer din mensuplarına karşı İslam'ın savunulmasında büyük fedakârlıklar göstermiştir. Onlar, İslam mirasının savunulmasında ve müslüman topluma sağlam ve doğru bir din anlayışının kazandırılmasına hizmet edecek sağlam bir bilgi temeline dayalı istidlâl yöntemleri geliştirmişlerdir. Bu doğrudan doğruya aklın durumunu yüceltmektir. Çünkü akıl, onların, iki amacı gerçekleştirmede vesileleri olmuştur. Aklın gerektirdiği bu amaçlardan ilki, insanlar arasında eşitliği sağlamak, diğeri ise, insanlar arasında cinsiyet ve servet temeline dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmaktır. Zaten Kur'an, bizzat aklı kullanmaya ve düşünme eylemini gerçekleştirmeye büyük değer vermektedir. Akıl, hiçbir ayırım yapılmaksızın beşerin tümüne verilen bir hibedir. Dolayısıyla akıl, ilâhî teklifin temelidir. Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın mükellefte yarattığı zorunlu bilgilerin toplamıdır. Zorunlu bilgiler insanlardan ayrılmayan ve taallukundan şüphe edilmeyen bilgilerdir. Bu zorunlu bilgiler, insanın, kendisiyle bilgiye ulaşmada güç yetirdiği esaslardır. Bu bilgi, deliller üzerinde tefekkür ve nazar yoluyla elde edilir.[469]

Diğer taraftan, akla değer verme bakımından Şii fırkalar arasında bir takım farklılıkların varlığından söz edilebilir. Örneğin, *İsmâiliyye,* bâtınî temele dayalı ta'lim nazariyelerine rağmen, aklın rolünü hiçbir zaman inkar etmemiştir.[470] Onların felsefelerin-

de de akıl, önemli bir role sahiptir. Onlar, iddia ve felsefelerine ait olan fikrî temeli pratik olarak adlandırıyorlardı. Aşırı te'vil metodunu benimseyen bu fırka, dine, felsefî bir şekil verdi. Daha da ileri giderek, şeriat, cehâletle kirlenmiş ve her türlü sapıklıklarla karışmıştır. Onu felsefe ile temizlemekten başka yol yoktur, diyerek aşırı bir tutum sergilemişlerdir. Öte yandan, *İsmâiliyye fırkası*, aklı, her türlü dinî nassın bağlarından koparmaya kadar götürmüş; Allah'ı ve dinin hükümlerini aklın bilmekten âciz olduğunu dile getirmişler, gerekçe olarak da, akıl sahipleri arasındaki ihtilafları göstermişlerdir. Onların iddialarına göre, eğer akıl bilgide yeterli olsaydı, insanlar arasında görüş ayrılıkları olmazdı. İlimlerin en kolayını elde edemeyen bir insan, en zor olanını nasıl elde edecektir? Dolayısıyla, bu konuda *'masum bir muallime'* ihtiyaç bulunduğunu iddia etmişlerdir.[471] Her ne kadar akıl anlayışlarında bir muğlaklık göze çarpıyorsa da İsmailiyye, Allah'ı bilme konusunda aklın işlevini kabul etmekle birlikte önyargılı olarak o alanda kullanılmasından kaçınıyor. Gayet doğal olarak ilim elde etmenin bir takım zorlukları vardır. Bu kabul edilebilir bir durumdur. Fakat onların görüş ayrılıklarını ileri sürerek aklın hükümleri konusundaki mazeretleri ikna edici görünmüyor. Eğer akıl geliştirilmiş olan sağlam ilke ve delillere uygun bir şekilde bir öğrenim vasıtası olarak devreye sokularak kullanılsaydı, elbette bu alanda ortaya çıkacak olan kuşkular giderilirdi. Asıl ihtilâflar, akıllılar arasında değil, aklı kullanmaktan kaçınmada ortaya çıkmaktadır.

Zeydiyye ise, doğuşlarının başından itibaren Mu'tezile ile olan ilişkisini artırmıştır. Özellikle Allah'ı bilmek, adâlet, tevhid ve nübüvvetin gerekliliği gibi konularda aklî vâcibatı savunmuş ve bu konularda Mu'tezile ile paralel düşmüştür.[472] Şia'nın *isnâ aşeriyye* kolu ise, -feylesof ve mütekellim *Nasîruddîn et-Tûsî* (ö. 672/1274) *Tecrîd* ve diğer eserlerinde belirttiği gibi- her ne kadar bazı neticeler ve konumlarda Mu'tezile'ye muhalefet etmişse de Kelâmî sistemlerini Mu'tezile metodu üzerine kurmaya kadar gitmişlerdir.[473] İmâmet, şefaat düşüncesi ve diğer az konuda bazı meseleler hâriç, hemen hemen bütün konularda akılcı bir yöntem izlerler. Ancak İmâmiyye, aklı kullanırken, *'kıyas'*a kesinlik-

le başvurmaz. Onlara göre, *"şeriatta kıyasla amel edilirse din yok olur gider."* Onun için Kitab, Sünnet, İcmâ ve Akıl yoluyla hüküm çıkarmak, imamın gaybeti zamanında, ilimde derinleşmiş olanların ictihâdı ile olur.[474]

İslam düşünce tarihinde derin yankılar uyandırmış olan bütün kelami ekoller aklî delillere önem vermişlerdir. Haşviyye bu icmânın dışındadır. *Âmidî*, onlar hakkında şöyle diyor: "Haşviyye'nin sözüne gelince onlar, istenilen şeylerin idrak bilgisine ulaşmak akılla değil, ancak kitap ve sünnetledir." Bu çok yanlıştır. Halbuki biz, nakil ve delil olmasa bile Allah'ın varlığını bilmeye güç yetirebiliriz. Ayrıca yine biz, Yüce Rabbin varlığını, âlemin hudûsunu, cevher ve arazların hükümlerini ve bunların dışındaki aklî meseleleri bilebiliriz. Bütün bunlar, aklî delillerle kavranır. Aynı şekilde Haşviyye'ye şöyle denilir: "Siz Allah'ın varlığını Kitap ve peygamberin sünnetiyle mi bildiniz?" Şayet, Allah'ı bu iki delille bildik derlerse, "bu kısır döngüdür." Şayet, O'nu akılla bildik derlerse, işte onlardan istenilen cevap budur.[475] Âmidî'nin bu cevabı İbn Rüşd'ün *"Menâhicü'l-Edille"*sinde Haşviyye'ye verdiği cevaba benziyor: "Dalâlette olan bu fırkanın durumundan açıkça anlaşılıyor ki, Allah'ın varlığını bilmeye iletmek, o yönden O'nun varlığını ikrar ve kabul etmeye halkı davet etmek gayesiyle herkes için ortaya konulan yol hususunda şeriatın maksadını anlamada kusurludur. Şöyle ki, Allah kitabındaki birçok âyette kendi varlığını, hakkında nas bulunan aklî delillerle tasdik etmeye davet etmiştir."[476] Dolayısıyla, Allah'a iman konusunda bu aklî delillerden uzak kalmak İslam'ın rûhuna aykırıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarında Haşviyye'ye verdiği cevap da İbn Rüşd'ün cevabına yakındır. O, Haşviyye ile yaptığı fikrî tartışmalarda, onları şöyle eleştirir: "Haşviyye, diğer bilgiler sem'e muhtaçtır, diyor. Onların sözleri, sevab ve ceza, ancak sem' geldikten sonra bilinir diyen Eş'arîlere benzemektedir."[477] Kelami düşünce, sadece akla dayanmaz. Akıl ve nakilden herbiri uzaklık ve yakınlık açısından farklılık göstermiş olsa da, o, sorunların türüne göre akıl ve nakil uçları arasında gider-gelir.

V. Kelamî Ekollerin Nakle Verdikleri Önem

İslam toplumunda akâid meseleleriyle meşgul olanların ve aklî tefekkür alanında çalışmalar yapanların ilki Mu'tezile değildir. Selef bilginlerinden Hasan-ı Basrî, Cafer-i Sâdık, Ebû Hanife, Sevrî ve onların dışında birçokları Mu'tezile'den öncedir, kimileri de onların çağdaşları olmuştur. Bu bilginler, inançla ilgili hükümleri açıklarlarken evvelâ Kitap ve Sünnete, bundan sonra da akla ve kişisel görüşlerine (rey'e) başvurmuşlardır. Yani, ilk ikisini temel almakla beraber hem aklî ve hem de naklî delile dayanmışlardır.[478] Delillerin türleri her iki anlayışa göre dörttür. *Akıl, Kitap, Sünnet ve İcmâ.*[479] Bilindiği gibi Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin görüşlerine benzer bir şekilde sem'î delili tarif etmektedirler. Örfte sem'î delil, işitilen lafzî delildir. Fakihlerin örfünde o, şer'î delildir. Onlara göre şer'î delil; Kitap, Sünnet, İcmâ-i Ümmet, Kıyas ve İstidlâldir. Kelamcıların örfünde ise sem'î delil, bütün öncülleri nakle dayanan delil olup; Kitap, Sünnet ve İcmâ-i Ümmettir.[480] Biraz sonra, mütekellimlerin itikadî konulara ilişkin bu nakli deliller konusundaki görüşlerini vereceğiz. Burada Mu'tezile'nin niçin aklı, naklî delillerin önüne geçirdiğini

açıklamada fayda mülâhaza ediyoruz. Dolayısıyla önceliği, bu konunun kısaca aydınlatılmasına ayıracağız.

Aslında bütün kelami ekoller, aklın Allah'ı bilmede gerekli olduğunu benimsemişlerdir. Sadece delilleri sıralamada *takdim-te'hir* yapmışlardır. Mu'tezile'nin bakış açısında aklı öne almak, biraz da aklın delil olarak kullanıldığı epistemolojik konularla ilişkilidir. Bundan dolayı *Kâdî Abdülcebbâr*, teklif konusundaki önceliklere göre aklı ikiye ayırır: İlki, sistematik akıl ya da istidlâle güç yetiren akıl (kemâlü'l-akli'l-menhecî), diğeri ise, aklın alanına giren bilgileri oluşturucu akıl (kemâlü'l-akli'l-ma'rifî)dır.[481] Aklî açıdan olgunlaşan kimse, fayda ve zararına olan şeyleri bilecek düzeye gelmiş anlamına gelir. Böyle bir kimse, mükellef olma ehliyetini ve liyâkatini kazanır.

Mu'tezilî anlayışta, aklın, Kitap, Sünnet ve İcmâ'nın önüne geçirilmesi zorunlu görülmüştür. Burada Mu'tezile'nin "*asl*" ve "*fer*"e dayalı devir fikri de büyük önem arzeder. Bu nazariyeye göre, Allah'ı bilmede akıl asıl, Kitap, Sünnet ve İcma' ise, fer' kabul edilmiştir. Eğer fer'e giren şeylerden birisiyle Allah'ı bilmeye delil getirilirse, bu durumda fer, asla delil getirilmiş olur ki, bu câiz değildir. Çünkü devir ve teselsül meydana gelir.[482] Mu'tezile'nin hem teorik ve hem de pratik bir temele dayalı bu düşüncesi, özellikle pratik olarak müteahhirîn dönemi Ehl-i sünnet bilginleri üzerinde etkili olmuştur. Mu'tezile'de asıl-fer' düşüncesi işlenirken bu iddiaya örneklendirmelerde bulunulacaktır.

Tarihi süreçte Mu'tezile ekolünde aklın konumu daha çok artmış ve neredeyse, onunla nassı tamamen bir tutma anlayışına gidilmiştir. Bu alanda müteahhirîn Mu'tezile taraftarları mütekaddîmîn Mu'tezile'nin kurucu önderlerinden *Vâsıl b. Atâ*'nın görüşlerinden de faydalanmışlardır. Onların bu aklî yönelişleri gittikçe artmaya ve çoğalmaya devam etmiştir. Her ne kadar Mu'tezile, aklî ve naklî delillerin herbirinin içerdiği alanı belirleyerek o ikisine birlikte dayanmaya devam etmişlerse de, neticede, aklî delili sem'î delilin üzerine çıkarmışlardır. Mu'tezile dâhil bütün kelâmî ekollere göre sem'î delil üçtür: Kur'an, Mütevâtir ya da Meşhur haber ve İcmâdır.[483] Kelâmî ekollerin sem'î delillere bakışını

analitik bir çerçevede verirsek, sanırım, görüşler daha iyi anlaşılacaktır.

A. Kur'an

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan kelamî ekollerin hiçbirisi, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyolunan ve tevâtür yoluyla nakledilen Allah kelamı oluşunda görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Ancak Kur'an'ı tanımlama bakımından bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Tariflerdeki ayrılığın sebebi, *"Kur'an mahluk mudur, değil midir?"* gibi İlâhî kelamın tabiatı ile yakından ilgildir. Örneğin, Mâtürîdî kelam ekolünün öncüsü sayılan *Ebû Hanîfe el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde Kur'an konusundaki akîdesini şöyle formüle eder: "Kur'an'ı Kerim, Allah kelamı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dil ile okunur ve Hz. Peygambere indirilmiştir. Bizim Kur'an'ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahluktur, fakat Kur'an mahluk değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, Fir'avun ve İblis'ten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelamıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelamı mahluk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelamı mahluktur. Onların sözleri değil, Allah'ın kelamı olan Kur'an kadim ve ezelidir."[484] Bu tanımda göze çarpan husus, Kur'an'ın mahluk olmayışını dile getirmenin özellikle eklenmiş olmasıdır. Şüphesiz bu tanımda Mu'tezile'ye cevap verilmiştir..

Bir başka kelam ekolüne mensup olan Zeydiyye mütekellimi *İmam Yahyâ b. Hüseyin* ise Kur'an'ı şöyle tanımlar:

"Kur'an; muhkem ve müteşâbih, tenzîl ve te'vil, nâsih ve mensûh, hâs ve âmm, helâl ve haram, emsâl ve 'ıber; ahbâr ve kasas, zâhir ve bâtın olarak zikrettiğimiz şeylerin tümüdür. O'nun bir kısmı bir kısmını tasdik eder. Kur'an'ın evveli, âhiri gibi, onun zâhiri, bâtını gibidir. Onda bir çelişki yoktur. Şüphesiz o, Rasûlullah'ın eliyle, Azîz olan Rabbin katından gelen azîz kitaptır"[485] diyen müellif, böyle bir Kur'an tanımının, Allah'ın kitabında da bu şekilde tasdik edildiğini şu âyetleri delil getirerek gösterir: *"O,*

değerli bir kitaptır. Geçmişte ve gelecekte onu bâtıl kılacak yoktur. Hakîm ve övülmeğe layık olan Allah katından indirilmedir."[486] "*Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.*"[487] "*Ey Muhammed! Doğrusu sana vahyedilen bu Kitap, Levh-i Mahfuz'da bulunan şanlı bir Kur'an'dır.*"[488] İmâm Yahyâ'nın daha şumüllü olan bu tanımı, bütün kelamî ekollerin ortak anlayışını yansıtmaktadır.

Hiç kuşkusuz, Hz. Peygamberin doğruluğuna en büyük delil Kur'an'dır. *Kâdî Abdülcebbâr:* "Nimetlerin en büyüğü, Kur'an'dır. Helâl ve haram konusunda ona başvurulur ve dinî hükümler onunla bilinir" demekte ve Kur'an'ı şöyle tanımlamaktadır: "Bizim görüşümüze göre Kur'an, Allah'ın kelamı ve O'nun vahyidir. O, mahlûk-muhdestir. Allah Kur'an'ı peygemberine bilgi ve nübüvvetine delâlet etmesi bakımından indirmiştir. Yine onu bizim için hükümler konusunda yol gösterici kılmıştır."[489]

Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olduğunu kabul eder. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr şu âyetleri delil getirir: "*Rablerinden kendilerine gelen her yeni (muhdes) ihtarı mutlaka, gönülleri gaflet içinde eğlenerek dinlerler.*"[490] Zikir kelimesinin bir çok anlamı vardır. Bu anlamlardan birisi de 'Kur'an'dır. Nitekim şu âyette geçen 'zikir' kelimesi buna delildir: "*Doğrusu Kur'an'ı (ez-zikir) Biz indirdik, onun koruyucusu elbette Biziz.*"[491] Bu iki âyetten yola çıkan Kâdî, Kur'an'ın mahlûk olduğu tezine delil getirmek için şunları söylemektedir: "Allah, Kur'an'ı muhdes ve münezzel olarak nitelendirmiştir. Münezzel ise, ancak muhdes olur. Bunda bir başka açıdan Kur'an'ın muhdes oluşuna işaret vardır. Çünkü Allah: "*Onun koruyucusu elbette Biziz*" buyurmaktadır. Eğer '*kadîm*' olsaydı, onu koruyan bir koruyucuya ihtiyaç olmazdı."[492] Mu'tezile, kelamı, sıfat olarak değil fiil olarak görüyor. Dolayısıyla fiil olgusal âlemde gerçekleşmeden fiil adını alamaz. Eğer bir şey fiil adını alıyorsa, o, muhdes ve mahluktur.[493] Allah'ın ilâhi sıfatlarından birisi de "kelâm" sıfatıdır. Gerek Mâtürîdîler ve gerekse Eş'arîlere göre, Allah'ın kelamı olan Kur'an manen O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Sesler ve harflere gelince, bunlar kadim (ezeli) olmayıp hâdistir.[494]

Mu'tezile Kur'an'ın mu'cize olduğunu kabul eder. Onlar, Kur'an'ın mu'cize olmasını Hz. Peygamberin nübüvvetine bir delil olarak saymışlardır. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr, "Kur'an, Hz.Peygamberin nübüvvetine delâlet eden bir mu'cize kılınmıştır. Yine Allah Kur'an'ı ahkam konusunda bizim için delil kılmıştır. Dolayısıyla bizim, helal ve haram konusunda ona müracaat etmemiz gerekir. Ayrıca, gerekli olan şeylerin tümünü ondan almak, onun mücmel ve mufassal, muhkem ve müteşâbih, va'd ve vaîd, emir ve nehyine topyekun iman etmek lazımdır" demektedir.[495]

Genel olarak Mu'tezile'ye göre mu'cize, peygamberin nübüvvet iddiasının doğruluğuna delâlet eder. Çünkü mu'cize tasdik makamından gelen bir fiildir. Şayet Allah o fiili risâlet iddiasının hemen peşinden ve istek durumunda meydana getirirse, tasdik edici olma bakımından nübüvvete delil olur. Eğer iddiadan önce meydana gelirse, bu taktirde bu fiilin insanların kendi aralarında gösterdikleri elçilere benzeyen –Zeyd'in Amr'a elçi olması, onun doğruluğuna delâlet eden şeyi Amr'ın istemesi vb.- bir durum ortaya çıkarır ki, bu taktirde ikisi arasında bir fark olmaz, nübüvvete delil olarak kullanılması mümkün değildir. Kâdî'ya göre, mu'cizenin nübüvvetin varlığına delil olması için, Allah tarafından olması ve adete aykırı olarak meydana gelmesi gerekir.[496]

Kur'an belâğatı ile mu'cizedir. Kur'an'ın i'câzı; hem lafız ve hem de mana yönüyledir. Yaklaşık olarak bu konuda bütün mütekellimler görüş birliği halindedir.[497] Ancak Mu'tezile kelamcıları Kur'an'ı risâlete delâlet etmesi bakımından bir değer olarak mu'cize oluşunu kabul etmekle birlikte, nazmının mu'cize oluşunu tartışma konusu yapmışlardır. Örneğin, *Nazzâm, Hişâm el-Futî* ve *Abbâd b. Süleymân* gibi mütekellimler nazmı bakımından Kur'an'ın mu'cizeliğini inkar etmişlerdir. Bu konuda Nazzâm, Kur'an'ın nazmı ve edebî bakımından güzelliği peygamberin mu'cizesi değildir, onun peygamberlik davasındaki doğruluğuna delâlet etmez. Onun doğruluğuna ve icâzına delâlet eden, Kur'an'da bulunan gayba ait haberlerdir, iddiasında bulunan Nazzâm, Allah yasaklamış olmasaydı nazım bakımından insanların

Kur'an'ın edebî ve üslup güzelliğinin bir benzerini ortaya koymaya güç yetirebileceklerini savunur. Hatta o, hissî mu'cizeler arasında rivâyet edilen ayın yarılması, Hz. Peygamberin elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesi, parmaklarının arasından suların akması gibi mu'cizeleri de inkar etmiştir.[498] Nazzâm'ın Kur'an'ın nazım bakımından mu'cize oluşuna aykırı ifadelerini İsrâ Suresi'nin 19. âyetine muhâlif bulan *Bağdâdî*, onun maksadının nübüvveti inkar olduğunu iddia etmektedir.[499] Yine mütekaddimin Mu'tezile ekolü içerisinde Kur'an'ın peygamberin doğruluğuna delâlet etmediğini ve Kur'an'ın araz olduğunu savunan şahıslar olmuştur.[500]

Nazzam tarafından, Kur'an'ın bazı sureleri hakkında sahabenin ihtilaf ettiklerine dair iddialar da ileri sürülmüştür. Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd demiş ki, "Fatiha ve Muavvizeteyn (Felak-Nas) sûreleri Kur'an'dan değildir. Eğer bu sûrelerin belâğatı i'caz derecesine ulaşsaymış, o yönüyle ayrılır ve haklarında ihtilaf edilmezmiş."[501] Her ne kadar *İbn Kuteybe* özellikle İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn (el-Felâk ve'n-Nâs) sûrelerini mushafına almamasının sebebini, Hz. Peygamberin, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kötülüklerden korunması için okuduğunu, dolayısıyla bu iki sûrenin Kur'an'dan olmadığını zannettiğine bağlıyorsa da bu cevap ikna edici değildir.[502]

Mâtürîdî ve *Eş'arî* mütekellimler, Allah'ın peygamber göndermesini aklî vâcibattan saymışlardır. Allah, kullarının maslahatına yarayacak bir takım emirleri ve yine kullarının aleyhlerine olacağı için yapılmaması gereken nehiyleri peygamberleri aracılığıyla bildirmiştir. Bu konuda da seçkin kıldığı kullarını peygamber olarak seçmiş, onların doğruluğunu gösteren bir delil olarak da mu'cizelerle desteklemiştir.[503] Akıl, istidlâl bakımından Kur'an'ın, Hz. Peygamberin risâletinin doğruluğuna en büyük mu'cize oluşunu onaylar. Bu sebeple *Bakıllânî*, mu'cize meselesine Allah'ı bilme konusunda istidlâl nevilerinden bir nevi olarak itibar etmiştir.[504] *Mâtürîdî* ise, peygamberlerin nübüvvetine sadece mu'cizenin delâletinin yeterli olmadığını, mu'cize kadar, onların toplum içindeki ahlâki yapılarının ve getirdikleri mesajın içe-

riğinin de etkili olduğunu eklemiştir.[505] Kısacası, Mu'tezile'nin mu'cize anlayışı, İbn Rüşd'ün mu'cize anlayışıyla örtüşür. *İbn Rüşd,* peygamberler için insanları mutluluğa götüren bilgiyi kazandıran vahyin, tek ve en büyük mu'cize olduğuna inanır. Kur'an'ın mucize olmasını, onun, doğrudan metinsel bağlamında değil, içeriğindeki mesajda görür.[506]

Mu'tezile, Kur'an'ın bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olmasının hikmetini, araştırma, düşünme ve akıl yürütmeye bir çağrı, aynı zamanda bilgisizlikten kurtulma ve taklitten yüz çevirmeğe teşvik olduğunu iddia eder. Ayrıca, muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlam analizlerini yaparlar. İyi bir Kur'an yorumcusunda bulunması gereken özellikler üzerinde dururlar. Te'vil konusunu işlerken bunlara değindiğimiz için tekrar dönmüyoruz.[507]

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kitabı olan Kur'an, bilgi konusunda kendisine başvurulması gereken asıldır. Şayet, onunla, kasdedileni bilmek mümkün olmasaydı, güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek de teklif olurdu. Bu da kabihtir, kadîm olan Allah'a uygun değildir.[508]

Mu'tezile'nin hepsi, görüşlerini Kur'an'la destekler. Fakat onlar, 'te'vil' yöntemini kullanmada aşırı gitmişlerdir. Mu'tezile, muhkem ve müteşâbih olarak taksim edilmiş olarak bulduğu Kur'an'ı, te'vil için dinî-şer'î bir vesile kılmıştır. Onlar, Kur'anî delillerin tümünü aklî delile boyun eğdirmişlerdir. Onlar, görüşlerini ve aklî bakış açılarını dayandırdıkları âyetleri muhkem, hasımlarının delil getirdikleri âyetleri de te'vile ihtiyacı olma konusunda müteşâbih âyetler olarak nitelendirdiler. Daha sonra Mu'tezile'nin hasımları da onların bu tutumlarını davranış haline getirdiler. Her iki grup da (Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile) mecazı, te'vil için bir vesile kabul ettiler. Mu'tezile nassı te'vil etmekten âciz kaldığı zaman, meseleyi dile dayalı bir forma sokarak bir başka aklî delil isnâdına sığındı. Kur'anî nasları te'vil etmede onlara göre her iki delil de aynı düzeydedir. Ru'yetullah, halku'l-ef'âl sorunları ile yed ve istivâ gibi haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin te'vil edilmeleri buna örnek olarak gösterilebilir.[509]

Netice itibariyle İslam düşüncesinde Mu'tezile'den Mâtürîdîlere, Eş'arîlerden Selefilere varıncaya kadar bütün kelamî ekollarce, delil bakımından Kur'an'ın önemi ve rolü merkezi bir konuma sahiptir. Bu önemi üç açıdan ele alıp tahlil etmek mümkündür. a) Hz. Peygamberin doğruluğuna delâlet etmesi yönüyle, b) Tasdikten sonra, ilâhi buyruklar ve ibadetlerle ilgili hükümler için sem'î bilgiye delâlet etmesi yönüyle, c) Müteşâbih âyetlerin varlığının İlâhiyat alanında mütekellimlerin görüşleri için başvuru kaynağı olması yönüyledir. Hiç kuşkusuz âyetler, kelamî ekoller arasında meydana gelen ihtilaflarda kullanılmıştır. Müslüman olmayan çevrelerle yapılan tartışmalarda ise, daha çok aklî delilller kullanılmıştır.[510]

B. Sünnet

Hz. Peygamberden rivâyet edilen haberler delâlet yönüyle; a) Zorunlu bilgi gerektirme ve b) Zannî bilgi gerektirme bakımından iki bölüme ayrılır. Bunlardan birincisi, i'tikâdı gerektirir, ikincisi ise, i'tikâdı değil, ameli gerektirir. Zorunlu bilgi gerektiren rivâyetlerin başında, eski zamanlarda yaşamış hükümdarlar ve uzak memleketler hakkında ki bilgiler gibi tevatüre dayalı haberler ve başlangıçtan itibaren ilk üç asırda (sahabe, tabiûn, tebeü't-tâbiûn) yalan üzere birleşmelerini aklın kabul etmediği çok sayıdaki topluluğun birbirinden rivâyet ederek Hz. Peygamberden naklettikleri mütevâtir haberler gelir. Eğer bazı asırlarda bir grup ravi, yalan üzerine birleşmişlerse, bu topluluğun haberleri zorunlu bilgi ifade etmez. Örneğin, Yahudi ve Hıristiyanların sonraki asırlarda Hz. İsa'nın öldürülme ve asılmasıyla ilgili naklettikleri haberler kesin bilgi değildir. Eğer Hıristiyanların sonraki asırlarda naklettikleri mütevatir olsaydı, haberleri dördüncü asırda da değerli olurdu.[511]

Mütekellimler, mütevâtir haberin zorunlu bilgi gerektirebilmesi için bu haberleri rivâyet eden râvilerde bir takım nitelikler aramışlar ve bir takım şartlar koşmuşlardır. Bunların başında, râvilerin ilk asırda rivâyet ettikleri haberleri müşâhede ve işitmeye

dayalı, nazar ve istidlâle ihtiyaç duymayacak şekilde akılla bilmeleri gelir. Yani, *"gördüm"* ya da *"işittim"* gibi ifadelerin bizzat yer alması gerekir. Beldeleri gören kimselerin naklettikleri haberler ile önceki yüzyıllardaki milletleri görenlerin haberleri ve geçmişte meydana gelen deprem, savaş ve tufan gibi haberler buna örnek verilebilir. [512] Mütekellimlerin, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesi için koydukları en önmeli temel ilkelerden bir diğeri de, mütevâtir haberin istidlâli ve nazari bir bilgi yoluyla ya da şüpheli bir yolla nakledilmemesidir. Eğer tevâtür haber bu yollarla elde edilirse kesin bilgi ifade etmez. Yani, doğruluğu nazar ve istidlâl ile bilinen tevâtür haber zaruri bilgiyi gerektirmez. Bu sebeple dehriler ve diğer inkarcı gruplar, İslam dininin doğruluğunu müslümanların haberleriyle bilmezler. Çünkü dinin doğruluğu kesin bilgi olmadan nazar ve istidlâl ile bilinir. İnkarcıların kendi görüşleri hakkında naklettikleri haberler, diğer insanlar için şüphelidir ve kesin bilgi ifade etmez, bağlayıcılığı yoktur.[513] Mütekellimler, râvilerde aradıkları nitelikleri taşıyan özelliklere sahip olan kimselerin haberinin zorunlu bilgi ifade ettiği kanaatine varmışlardır. Onlara göre, mütevâtir haberi, inanç mertebelerinin en üstüne, dahası, kaynağı duyu ve a priori öncüller olan zaruri bilgiler derecesine yerleştirmişlerdir. Subûtu ve manaya delâleti kat'î olan böyle bir haber akâidde bilgi vâsıtasıdır. Bu konuda bütün mütekellimler görüş birliğine sahiptir. Mu'tezile ekolünün ilk kurucu önderlerinden *Vâsıl b. Atâ,* yakîn ifade ettiği için yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun rivâyet ettikleri mütevâtir haberi, itikadi konularda delil olarak kabul etmiştir. Daha sonra gelen *Amr b. Ubeyd* ise, rivâyetlerde ve râvilerde şüpheye düşmüştür. Bu sebeple o, hocasına mütevâtir haberler konusunda muhâlefet etmiştir.[514]

Ahmed Emîn, Mu'tezile, aklın gücünü takdir ettiklerinden dolayı, te'vile gitmişler, bu metodlarına bağlı olarak da hadislerin bir kısmını inkâr bir kısmını da kabul etmişlerdir, diyor.[515] *İbn Kuteybe* ise, hadisler ve sahabe konusunda en büyük karalayıcının Nazzâm olduğunu söyler ve onun Kur'an'la ve aklî delillerle çelişen hadislerin varolduğu ve aklî delillerin bazen hadisleri nes-

hedebileceği gibi görüşlerinin bulunduğunu nakleder.[516] Bu görüşlerden, Nazzâm'ın, aklın ışığında hadisleri tenkite tabi tuttuğu anlaşılıyor. O, eğer hadislerin zâhiri, Kur'an'a ve akla aykırı düşüyorsa, bu hadisleri reddediyor, kabul etmiyor. İlk dönem Mu'tezili düşüncesinin oluşumunda büyük katkıları olan Nazzam, Bağdâdî'nin naklettiğine göre mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini inkâr etmiştir. Çünkü o, ümmetin yanılgı üzerinde icmâ etmesinin mümkün olduğunu savunur. Dolayısıyla, onun mantalitesine göre mütevâtir haberde yalan ihtimali söz konusudur. Bu konuyla ilgili olarak onun şöyle dediği aktarılır: "*Mütevâtir haberin, bu haberi nakledenlerin sayısı işitenlerden fazla olabilmesine ve nakledenlerin onlara verdiği önem ve önem sebeplerindeki farklılığa rağmen yalan olması câizdir.*"[517] Bu görüşü tenkit etmek bağlamında Bağdâdî, Nazzam'ı söylemediği bir şey ile eleştiriyor. Halbuki onun ümmetin hata üzerinde icmâ etmesini söylemesi, mütevâtir haberi reddetmesi anlamına gelmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu söz, kıyasta hatanın câiz olabileceğine dair söylenmiş bir söze benzemektedir.

İbnu'r-Ravendi, Nazzâm'ı haberle ilgili birçok konuda suçlama cihetine gider. Bunlardan birisi, Nazzâm'ın, kafirlerden birisinin haberi bilgiyi gerektirir. Bu haberin kaynağı, duyusal olduğu zaman huccet olmayı gerktirme konusunda peygamberin haberi konumundadır. Nazzâm'a göre, Allah ve rasûlünün vermiş olduğu haber, herhangi bir kişinin haberine denk değildir. Yine bir başka iddiaya göre Nazzâm, teabbüdle ilgili konularda gelen şehâdetin dışında mü'minlerle müşriklerin haberini birbirinden ayırmamıştır. Çünkü o, iki şahitten birisini diğerine üstün görmüyor.[518] Bu iddiaların, müslümanlar arasında '*bozukluğu*' konusunda görüş ayrılığı olmadığını söyleyen *Hayyât*, Mu'tezile ve onların dışındaki tevâtür ehlinin, dinin hükmünü tasdikte ve mü'mine hüsnü zan cihetine dayalı şehâdetle gelen haber müstesna, kafirlerin ve onların dışındakilerin haberlerini birbirinden ayırmamışlardır, şeklinde görüş serdeder. [519]

Diğer taraftan Mu'tezile akılda tahsis olunmayan zâhiri umûmilik ifade eden haberler konusunda görüş ayrılığına düşmüşler-

dir. Bu konuda Nazzâm, eğer Kur'an'da, icmâ ve ahbarda açıklık yoksa, dinleyiciye gerekli olan şey, umûmilik konusunda durmaktır. Eğer bir haber, Kur'an'da, icmâ, ahbar ve hadislerde tahsis edilmemişse, umumi olarak hükmetmek gerekir, kanaatindedir.[520] Böylece, Nazzâm, nasları anlamada yeni bir yöntem geliştirmiş olmaktadır. Aynı zamanda o, tereddüt etmeksizin söylemek gerekirse, Kur'an ve sünnetin huccet olduğunu onaylıyor ve icmaya da karşı çıkmıyor. Eş'arî'den nakledilen bu bilgi, ahbâr, hadis ve icmâ gibi bilgi kaynaklarının haber değeri konusunda Nazzâm'a yöneltilen birçok suçlamayı ortadan kaldırmakla kalmıyor, onun görüşlerinin doğruluğuna da delâlet ediyor.

Mütekellimler, duyularla nakletmeyi, mütevâtir haberin şartlarından saymışlar ve bir de tevâtüre dayalı olarak nakledilen haberi, râvilerin sayısı bakımından özelleştirme ve değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle mütevâtir haberi nakleden râvi sayısı konusunda tam bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Herbirisi, bu sayılara meşrûiyet kazandırmak için muhakkak tezini Kur'an'a dayandırmıştır. Hatta *Bâkıllânî*, bir haberin mütevâtir olabilmesi için râvi ve muhbirde aradığı şartlar arasında sayı üzerinde de durmuştur. Müellife göre râvi sayısı, birden, ikiden, üçten ve hatta dörtten çok olması gerekir. O, bütün bu sayıları, Allah'ın emrettiğini söyler. Örneğin, peygamberlerin Allah'tan getirdiği vahiy, mütevâtir bir habere dayalı olarak bir kişi olan peygamberin haber vermesiyle olur. Mütevâtir haberi rivâyet eden râvinin iki olabileceğine *"erkeklerinizden iki şâhit tutun"*[521] âyetini, râvinin üç olabileceğine delil olarak, *"eğer iki erkek bulunmazsa, şâhitlerden râzı olabileceğiniz bir erkek, iki kadın olabilir"*[522] âyetini, râvi sayısının dört olmasıyla ilgili olarak da, *"zinâ ile suçlanan kimsenin suçunun sâbitliğini kanıtlamak için dört şâhidin getirilmesi"*[523] âyetini delil olarak öne sürmektedir.[524]

Kâdî Abdülcebbâr, Bâkıllânî'nin mütevâtir haberin râvisi konusundaki bu görüşünü benimsemiyor. Mütevâtir haberin kesin ve zorunlu bilgi meydana getirebilmesi için en az dört ya da bu sayıdan daha çok olması gerektiğini söylüyor. Onun tezine göre beş kişiden az olan kimselerin verdiği haber ilim ifade etmez. Zo-

runlu ilmin meydana gelebilmesi için beş veya daha çok kimsenin rivâyet etmesi gerekir.[525] *Ebu'l-Huzeyl* ise, mütevâtir haberin delil olduğuna, meşhur ve âhâd haberin ise bilgi ifade etmediğine meyleder. O, mütevâtir haberin delil olarak kabul edilebilmesi için biri ya da daha çoğu cennetlik olan en az yirmi kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini şart koşar. Müellife göre, aralarında cennet ehlinden en az bir kişi bulunmadıkça yalan üzere birleşmeleri akıl açısından mümkün olmayanların sayısı "tevâtür" derecesine ulaşmış olsa bile kafirlerin ve fâsıkların haberi delil kabul edilmez. Ebu'l-Huzeyl, dört kişiden az olan kimselerin haberlerinin bir hüküm ifade etmeyeceği kanaatini taşır. Dört kişinin üzerinde olmak şartıyla yirmi kişiye kadar olan kimselerden gelen haberlerle ilmin meydana gelmesi doğru olur da olmayabilir de. Ama onun kesin bir ölçü olarak kabul ettiği sayısal bir değer vardır ki, o da yirmi kişi arasında cennet ehlinden en az bir kişi varsa ilmin meydana gelmesinin gerekliliği muhal değildir. O, bu yirmi kişi şartını delil getirmede *"sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener*[526] âyetine dayanmıştır.[527] Ebu'l-Huzeyl'in mütevâtir haberin delil olması ile ilgili ileri sürdüğü şartlar, bir nevi bu haberin delil olamayacağının bir göstergesidir.

İbnu'r-Ravendi, Ebu'l-Huzeyl ve Hişam el-Fuvatî'nin (ö. 226/840) "ümmet her asırda hata etmeyen, büyük ve küçük günahlardan korunmuş yirmi kişiden hâli değildir. Allah nasıl ki, peygamberlerini günahlardan korumuşsa, onları da korur" görüşlerini eleştirir. Hayyât ise, bu görüşlerin onlara ait olmadığını, imamların nitelikleri konusunda gulât-ı şia'nın söylediği bir takım sözler olduğunu iddia ederek, İbnu'r- Ravendi'nin görüşüne karşı çıkar.[528]

Nazzâm hâriç, bütün Mu'tezile düşünürleri bir takım şartlara hâiz olan mütevâtir haberi delil olarak kabul etmektedirler.[529] İslam düşünce tarihinde Nazzâm'dan dolayı, Mu'tezile'nin hadise bakışı konusunda genellemelere gidilerek bu ekol hakkında varılan olumsuz neticeler, son dönem Mu'tezile önderlerinin olumlu kanaatleriyle değişime uğramıştır.[530] Çünkü Mu'tezile ekolü, sadece Nazzâm'dan ibaret değildir. Bu açıdan, ilk Mute'zile bilgin-

lerinin kabul ettiği akıl, kitap, sünnet ve icmâ[531] şeklindeki dört delili Kâdî Abdülcebbâr da benimsemiştir. Ancak Mu'tezile'nin yöntemsel düşünüşünün kendisiyle son bulduğu, devir fikri diye isimlendirebileceğimiz fikir, Mu'tezile'de akıl ve nakil arasındaki bu alışılmadık dengeyi pratik açıdan sona erdirmiştir.[532]

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet bilginleri, zorunlu bilgiyi gerektirmesi bakımından mütevâtir haber konusunda ortak kanaati taşırlar. Dolayısıyla, mütevâtir haber hem zorunlu bilgi ve hem de ameli gerektirir. Çünkü her devirde birbirini görmemiş kimselerin, hatta birbiriyle ittisali olmamış kişilerin oluşturduğu kalabalık tarafından rivâyet edilen böyle bir haberin yalan olma ihtimali düşünülmediği gibi, bu haberleri nakleden kimselerin yalan üzerinde aklen ittifak etmeleri de mümkün değildir. Mütevâtir haber konusunda gerek Mu'tezile ve gerekse Ehl-i sünnet bilginlerinin aralarında köklü görüş farklılığından ziyâde, yöntem bakımından bazı farklı anlayışlardan söz edilebilir. Elbette bu da insan olmanın bir tabiatıdır. Aynı zamanda İslam düşüncesi açısından bir zenginlik kaynağıdır.

Rivâyet açısından sünnetin çeşitlerinden ikincisi *"haber-i vâhit"*tir. Mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haberlere *'âhâd haber'* adı verilir. *Bâkıllânî*'ye göre, haber-i vâhid, iki veya daha fazla değil, sadece tek bir râvisi olan haberdir.[533] *Cürcânî* ise, âhâd haberi, "bir, iki veya daha çok kişinin rivâyet ettiği, şöhret ve tevâtür derecesine ulaşmış hadis olarak tanımlar.[534] Bu haber zannî bilgi ifade eder, kesin bilgi ifade etmez. Çünkü bu haberlerin Hz. Peygamber'e ittisalinde kuşku vardır. Bu yüzden itikadi konularda âhâd habere dayanılmaz. Mütekellimler bu haberin amele konu olabilmesi için bir takım şartlar aramışlardır. Bunların başında, isnâd-ı ittisal, râvilerin âdil olması ve metnin akla ve Kur'an'a uygun düşmesi gelir.[535] İşte metin ve senet bakımından bu şartlara haiz olan âhâd haberler *'hasen hadis'* kategorisine girer. Allah'ın bizi sorumlu tuttuğu salaha ilişkin konularda haber-i vâhidle amel etmeye bir engel yoktur. Bu konuda ekseriyetin görüşü, zan yoluyla gelen haber-i vâhidle amelin câizliği noktasındadır. Çünkü, şer'î ibadetlerin çoğu zanna dayanır. Örneğin,

mahkemede yargıç, iki şâhidin şehâdetiyle hüküm verir. Bu, her ne kadar kesin bir bilgi ifade etmese de zann-ı gâlib ifade eder. Diğer yandan haber-i vâhidler, zan ifade ettikleri ve bu sebeple de kesin bilgi vermediklerinden dolayı akâidde delil olarak kullanılamazlar.[536] Ancak, âyetleri açıklama ve destekleme bağlamında kullanılabilirler. Nitekim,. Kelam kitaplarında bol miktarda haber-i vâhidler kullanılmıştır.

Haber-i vâhitle, haber-i âhâd arasında bir farktan söz edilebilir. Mütekellimlerin sadece bir kişinin rivâyetiyle sınırlandırdıkları habere haber-i vâhid adını verdikleri haber, dünyevî alanla ilgili konularda; fukahânın haber-i âhâd ismini kullandığı ve ilmi değil ameli gerektirir dedikleri bu haber, şer'î alanda geçerlidir.[537] Mu'tezile'nin haber-i vâhid konusundaki görüşü hakkında kaynaklar yeterli bilgiyi vermektedir. *Âmidî*'nin belirttiğine göre, haber-i vâhid ile amel etmek çoğunluğun görüşüdür. Ancak Mu'tezile'den el-Cübbâi ile bir grup arkadaşının görüşü, çoğunluğun görüşüne muhâliftir.[538] Haber-i vâhid konusunda müteahhirîn Mu'tezile'den olan *Kâdî Abdülcebbâr* ehl-i sünnet gibi düşünür. O, haber-i vâhid şartlarına uygun düştüğü taktirde onunla amel câizdir, ama itikat asla, diyor.[539] Bütün kelâmî ekoller âhâd haberin isnâdı sağlam, metni Kur'an ve akla aykırı olmadığı gibi bir takım şartlar taşıması halinde itikâdî konularla ilgili âyetleri şerhetmede ve amelî konularda kullanmada görüş birliğinde olduklarını söyleyebiliriz. Selefiyye ise, itikadî konularda hem delil olarak haber-i vâhitleri kullanır ve hem de onlarla amel eder.[540]

C. İcma'

İcmâ', sözlükte iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki, azmetmek, bir işi yapmaya kesin karar vermektir. "*Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın*"[541] âyetinde geçen 'icmâ' lafzı azmetmek/kesin karar vermek anlamına kullanılmıştır. Yine Hz. Peygamber'in: "*Tan yeri ağarmadan önce oruca kesin karar vermeyen (niyet etmeyen) kimsenin orucu yoktur*"[542] hadisinde geçen "icmâ" da aynı anlamdadır.

İkincisi ise, ıstılahta kasdedilen "*icmâ-ı ümmet*"tir. Yani, bir hususta fikir birliği etmek(ittifak)tir. Arapça'da herhangi bir konuda ittifak edildiğinde "*ittefekû alâ kezâ*" (şu hususta ittifak ettiler) denildiği gibi aynı anlama gelmek üzere "*ecmeû alâ kezâ*" ifadesi de kullanılır.[543]

Istılahta ise icmâ, "*Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam müçtehitlerinin herhangi bir asırda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri*" şeklinde tanımlanır.[544] Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi icmâ, dinî işlerde, yani, ibadetlerde ve hukuki meselelerde geçerlidir. İtikat konularında ise icmâ sabit olmaz; bunlarda nakil geçerlidir.[545] Fakat mütekellimler, müteşâbihatla ilgili itikadî meselelerde âyet ve âhâd hadisleri zikrettikten sonra, bu mesele hakkında müslümanların da icmâsı vardır, şeklinde görüş beyan ederler.[546] İşte bu anlamda gerek Ehl-i sünnet ve gerekse Mu'tezile, sem'î deliller arasında sayılan icmâ'nın varlığını ve kendisiyle amel edilebileceğini kabul eder. Ancak Şia[547], Hâriciler ve Mu'tezile ekolü içerisinde *Nazzâm*, icmâ ve kıyas hüccetini reddetmekte, ümmetin her asırda hata üzere olabileceğinden hareketle icmâya itimat etmemekte ve güvenmemektedirler. Hatta Nazzam, ümmet, Hz. Peygamber zamanından kıyamet gününe kadar şer'î bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olsalar bile, onların icmâsının hata ve yanlış olması câizdir, demektedir.[548] Nazzam, müslümanların hata üzerine icma etmelerine delil olarak, müslümanların, sadece Hz. Peygamberin risâletinin evrensel oluşunu diğer peygamberlerin böyle olmadığı görüşünü delil olarak getirir. Ona göre, sadece Hz. Peygamber değil, bütün peygamberlerin mesajı evrenseldir.[549] Onun icma anlayışında bir ayrıntıyı gözden kaçırmamak gerekir. Nazzâm'a göre, ümmetin, her ne kadar re'y ve kıyas açısından hata üzerinde icmâ etmesi câiz ise de duyu organlarıyla nakledilme yönünden câiz değildir.[550] Yine Nazzâm, içki içenlere had cezası uygulama yolunda sahabenin icmâsının hata olduğunu söyler. Onun anlayışına göre hadler, tevkîfî olarak nasla sâbittir.[551] Hayyât, Nazzâm'ın, ümmetin genelinin değil de, ümmetten yalnızca herhangi bir kimsenin icmâ üzerinde hata edebileceğini, Hz. Peygamberden duyusal olarak nekledilen şey-

ler üzerinde icma etmelerinin câiz olmadığını, söylediğini nakleder. Ayrıca müellif, Mu'tezileye nispet edilen, *"ümmetin sapıklık üzerinde icmâ edebileceği"* görüşünü de onlardan nefyeder.[552] Nazzâm'ın icmâ ve kıyasa bakışı konusunda Ehl-i sünnet kaynaklarının verdiği değer hükmü budur. Acaba Nazzâm'ın icmâya bakışı böyle midir? Benim anladığım kadarıyla, aslında Nazzâm, icmâya karşı çıkmıyor. Ama o, geleneksel dinî anlayıştaki icmâ tanımına karşı çıkıyor. O, icmâyı kendine özgü özel bir şekilde tasavvur ediyor. Nazzâm, hüccet olduğu ortaya çıkmış her sözün, isterse bu söz tek kişinin sözü olsun, icmâ olacağı kanaatindedir. Bu anlayış, hem dile ve hem de örfe aykırıdır. Fakat Nazzâm icmâ'ı kendi anlayışına uydurmuştur. Çünkü o, icmâ'ın hüccet olmadığı kanaatindedir. Nazzâm, kulaktan kulağa mütevâtir olarak yayılan "icmâ'a aykırı davranmanın haram olduğu" şeklindeki anlayışı duyunca 'hüccet olduğu ortaya çıkmış her söz icmâ'dır' demiştir.[553]

Ebû Rîde'nin[554] dediği gibi, Ehl-i sünnet kaynaklarında şer'î hükümler konusunda Nazzâm'ın icmâ ve kıyası inkar ettiğine dair birçok görüş vardır. Bu kaynakların hemen hemen hepsi Nazzâm'ın, kıyas ve re'y yönünden ümmetin/ulemânın hata üzerinde icmâ ettiği görüşünü câiz gördüğünü naklediyorlar. Bu görüşlerin çoğu, ya Mu'tezile'nin hasımlarının kaynaklarından ya da doğruluğunu hiç araştırmadan bu kaynaklardan nakledenlerin eserlerinde geçmektedir. Dolayısıyla Mu'tezili bir düşünür olan Nazzâm'ın itiraz ettiği konulardaki herhangi bir görüşü nesnel olarak mevsûk olup olmadığını araştırmak mümkün görünmemektedir. İcma ve kıyas çevresindeki tartışmalar da buna dâhildir. Eğer biz makâlât ve kelam kitaplarında yer alan metinler üzerinde eleştirel ve nesnel bir yaklaşımla kafa yorarsak, Nazzâm'ın görüşleri konusunda gerçek bir düşünce oluşturmaya güç yetirebiliriz. Zira daha önce de gördüğümüz gibi –gerek Hayyât'ın ve gerekse Eş'arî'nin nakillerinden- aslında Nazzâm, ahkâm hakkında Hz. Peygamberden nakledilen ya da imamet konusuyla ilgili bazı mes'elelerde hiç de ümmetin icmâsının huccet olacağını inkar etmiyor. Onun icmâ konusundaki tartışmasının temelini,

herhangi bir nassa dayanmadan icmânın tanımı konusunda şer'î bir tanım ortaya koymak oluşturmaktadır. Özellikle Nazzâm, cezalar konusunda hadlerin kıyas ve re'y'e dayandırılmasına karşı çıkıyor. Nazzâm'a göre hadler, sağlam nassa dayanmalıdır. Cezalar (vaîd) ve isimler (günâh-ı kebâir, fâsık gibi) ancak sem' yoluyla bilinir, zan, icmâ ve kıyas yoluyla değil. Bundan dolayı o, içki içmenin cezası olarak ortaya konan cezanın icmâsı hakkındaki görüşe karşı çıkıyor.[555] Bu konularda nassa dayanmaksızın taabbüdî konularda kıyasa giderek aklıyla fetvâ veren herkesi eleştiriyor.

Müteahhirîn Mu'tezile'den olan Kâdî Abdülcebbâr, icmânın delil oluşunu kabul eder. Müellife göre, şartları meydana geldiği taktirde, ameli konularda icmâ ile amel edilir, itikadi konularla ilgili ise, tartışılır. Eğer aklî delillere uygun ise kabul edilir ve gereğine itimat vâciptir. Bu onun konumundan dolayı değil, aklî delile uygun oluşundan dolayıdır. Eğer icmâ, aklî delile uygun değilse bize gerekli olan bu haberin reddedilmesidir. Söz şayet, te'vile muhtemel değilse ve te'vil için zorlamayı gerektiriyorsa, peygamberin ağzından çıkan bu sözün kendisine ait bağlayıcı bir hüküm ifade eder söz olmadığına, aksine başkasından rivâyet ettiği bir alıntı olduğuna hükmederiz.[556] Kâdî Abdülcebbâr, akla uygunluk temeline dayandırdığı icmâ kuramını, kendi görüşlerini onaylayacak ve hasımlarının görüşlerini çürütecek şekilde uygular. Örneğin, Kâdî, cebriyenin: "Ulemâ, Allah'ın dilediği şey olur, dilemediği şey olmaz, sözleri üzerinde icmâ etmiştir. Bu âlemde küfür ve ma'siyet nevinden meydana gelen şeylerin hepsi, Allah'ın meşîetiyle olduğuna delildir" görüşlerini şöyle eleştirir: "Bu konuda icmânın olduğunu iddia etmek mümkün değildir, biz buna karşıyız. Bu cebriyenin mutlak anlamda sözüdür. Çünkü, bu konuda icmâ ile delil getirmek mümkün değildir. Ancak icmâ, Kitab'a, Sünnete ya da her ikisine dayanmalıdır. İcmâ, Allah'ın adâlet ve hikmetiyle sabit olduğu taktirde, delil oluşu da sâbit olur. Allah kabih bir fiili yapmadığı gibi, tercih etmez, dilemez de. O halde bu icmâ nasıl sahih olur? Sonra onlara şöyle denilir: Bu sözle, ulemânın neyi amaçladığı kesin olarak bilinemez.

Ne zaman bu sözle onların amaçladığı kesin olarak bilinemezse, Allah'ın kitabını ve peygamberin sünnetini te'vil ettiğimiz gibi, te'vile gitmek gerekir. Her ne kadar icmâ, delil olarak Kitap ve Sünnetten geri kalmazsa da bu iki delilin önüne de geçirilemez. Onlar (hasımlarımız) te'ville iştigal ederlerse, bu hususta bizden daha önde değillerdir. Biz, aklın ve sem'in delâletine uygun bir şekilde onların sözlerini şöyle te'vil ederiz: Bu sözle ulemânın amacı, 'Allah'ın kendi fiilinden dilediği şey oldu, O'nun kendi fiilinden dilemediği şey olmadı.' Bunun dışında başka bir te'vil câiz değildir. Ancak, bu sözle ulemânın amacı, Allah'ın kudret vasfını ortaya çıkarmak ve O'nu övmeyi beyândır."[557] Özetle, Mu'tezile ve Ehl-i sünnette icmâ, akâidde delil değildir, ancak müteşâbih olan konularda görüşleri desteklemek için kullanılabilir.

İlm-i Kelam'ın yöntemsel sorunları arasında bir başka önemli sorun da özellikle fer' kapsamı içerisinde değerlendirilen naklî delillerle ilgilidir. Bunun başında da 'subûtu ve manaya delâleti yönüyle zannîlik' sorunu gelmektedir. Çünkü bu sorunun akâidle çok yakından ilişkisi vardır. Zira, akâid ilkeleri formüle edilirken naklî delilin kuvvet ve zayıflık, yani kat'îlik ve zannîlik yönünün bilinmesi büyük önem arzetmektedir. İşte bundan dolayı naklî delilde zannîlik problematiğine değineceğiz.

VI. Naklî Delilde 'Zannîlik' Problematiği

A. Sübûtun Zannîliği Sorunu

Naklî delil, bütün öncülleri nakle dayanan delildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, mütekellimlere göre nakli ya da sem'î delil; Kitap, Sünnet ve İcmâdır. Sübut ve delâlet açısından biri kesin olmayan bütün çeşitleriyle naklî deliller, zannîdir. Kur'an'ın naklî delil oluşunda bütün müslümanlar arasında bir söz birliği olmakla beraber, onda yer alan hükümlerin delâlet ve bağlayıcılık bakımından delâleti açık ve kesin olan âyetleri bulunduğu gibi, delâleti zannî olan ve yoruma açık âyetleri de vardır. Manaya delâleti açık olmayan âyetler zan ifade ederler. Dolayısıyla bu tür âyetler, naklî-zannî deliller kategorisine girerler. Konumuz, burada delâletin zannîliğinden ziyâde, sübutun zanniliği ile ilgilidir. Olaya Kur'an açısından bakarsak, genel manada Kur'an âyetlerinin sübutu kat'îdir; tartışma delâlet bağlamındadır. Fakat, doğrudan sübutla ilgili olan kraatler açısından olaya baktığımız zaman, kısmen Kur'an'da sübutu zannîlikten söz etmek mümkündür. Kur'an'ın mütevâtirliği, kraat türlerinden şazz

olanlar dışında, özelde ve genelde sâbittir. Bunda bütün müslümanlar icmâ' etmişlerdir. Öyleyse, burada, Kur'an'ın subûtu kat'î olan hükmü açık âyetlerine dayanmaya hiçbir engel yoktur. Kıraat bilginleri, sahih ve şâzz olan kıraatleri birbirinden ayırmak için bir kural koymuşlardır. Eğer bir kıraat, Kur'an'ın kendisiyle indiği Arap dilinin gramer yapısına ve Osman mushafının yazısına uygunsa diğer taraftan Hz. Peygambere varıncaya kadar aklen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan güvenilir râviler topluluğu tarafından nakledilirse, yani tevâtür yoluyla sâbit olursa, böyle kıraata sahih adı verilir. İşte bu üç esası içerisinde bulunduran kraatler kesinlik ifade ettiği için kabul etmek gerekir. İtikâdî açıdan sahih kraati inkar eden kimse küfre girer.[558] Yukarıda sayılan bu üç şartın tamamı veya bir kısmı gerçekleşmezse buna da şâaz kıraat denir. *Şâzz kıraatler,* Hz. Peygamberden âhâd yolla rivâyet edilen kıraatlerdir.[559] Bu kıraat, Hz. Peygamberden mütevâtir olarak sâbit olmadığından dolayı, namazda okunması câiz değildir ve inkar eden küfre girmez. Şâzz kraatler, kat'î hüküm belirtmez. Şâzz rivâyetlere dayalı kraatlerin bir kısmı meşhûr, diğerleri ise âhâd tarikle gelmiştir. Bütün mezheplere göre âhâd tarikle gelen rivâyetlerle amel olunamaz. [560]

Mütekellimler, itikadî konularda hadislerin hükmü üzerinde de durmuşlardır. Örneğin, Eş'arî bir düşünür olan *Âmidî,* itikâdî konularda arkadaşlarının hadislerle delil getirmesini reddetmiş ve hadisleri, zan mertebesinde nitelendirmesine rağmen. bizzat kendisi –el-İhkâm'da- hadislerin mütevâtirlerinin olduğunu da kabul etmiştir. Çünkü bütün mütekellimler, mütevâtir hadislerin kesin ilim ifade ettiğinde görüş birliğine sahiptir. Ondan kaynaklanan bilgi zorunludur. Şayet karineler kendisini kuşatmışsa, haber-i vâhid de böyledir.[561] İmâmiyye'den isnâ aşeriyye fırkasına mensup olan *Tûsî*'nin de bu fikre yakın olduğunu görüyoruz.[562] Şüphesiz bu derinlikli ilmî bir bakıştır. Elbette tevâtür derecesine ulaşmamış haberler arasında tenkitçi bilginlerin zihninde sıhhatinin yakîn derecesine yakın olması yönüyle kabul ettikleri vardır. Buna *meşhûr hadisler* örnektir. Bunlar, önceden Hz. Peygamber (a.s)'den bir ya da iki râvi tarafından rivâyet edilmiş olması-

na rağmen sonradan müslümanlar arasında meşhur olmuş hicrî II. ve III. asırda şöhret derecesine ulaşmış hadislerdir. Bu hadisler, zan mertebesindedir. Hanefîlere göre, bu zan kalbi tatmin edecek bir kuvvete hâizdir.[563]

Mâtürîdî ve Eş'arî mütekellimlere göre, tevâtür derecesinde sâbit olmaları yönüyle zaruri ilim ifade eden hadislerin kabul edilmesi hususunda ittifak vardır. Âmidî gibi âlimler için en doğrusu, Allah'ın sözünü güçlendiren hadisleri reddetmek ve onların tümünü zan ve tahminden başka bir şey ifade etmiyorlar, diye nitelemek yerine, onlara sarılmak daha uygun olurdu. Nitekim, Eş'arî'nin yöntem olarak bu konuda el-İbâne'de hadislere bakış açısı yerindedir. O, hadislerle ilgili yöntemini şu şekilde formüle eder: *"Biz, Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, onların, Allah'ın katından getirdiklerini ve güvenilir râvilerin Hz. Peygamberden naklettiklerini kabul ediyoruz ve bunlardan hiçbir şeyi reddetmiyoruz."*[564] Eş'arî'nin râvide "*güvenilir*" kaydını araması önemlidir. Burada söylemek gerekirse, başta Mu'tezile olmak üzere, Mâtürîdîler ve Eş'arîler, tevâtür derecesine ulaşmayan hadisleri, eğer senedi kesintisiz, metni de akla ve Kur'an'a aykırı düşmüyorsa, topyekûn kat'î delillerle uyuşma durumunda ise, Kelam kitaplarının "sem'iyyât" bablarında kullanmışlardır. Örneğin, şefaat, sırat, kabir azabı ve benzeri meselelerde bunu görmemiz mümkündür. Elbette mütekellimler, bu tür hadislerle akâid vaz etmemişler, Kur'an âyetleriyle temellendirilmiş olan ilkeleri açıklamak ve desteklemek için başvurmuşlardır. Zaten bu konular genellikle tartışmalı konulardır.

Yine mütekellimler, sem'î deliller arasında yer alan icmâyı, akâidle ilgili bazı konularda kat'î nasları te'kit eden bir huccet olarak değerlendirmişlerdir. Zan ifade eden icmâ daha çok tartışmalı konularda geçerlidir. Yoksa, tevhidle ilgili konularda, icmâ ile akâid formüle edecek düzeyde delil oluşunu kabul etmezler.[565] Hanbeliler, Zâhiriler ve Ehl-i Hadîs icmânın mutlak anlamda akâidle ilgili meselelerde delil olduğunu savunmaktadırlar.[566] Çağdaş bir mütekellimin[567] de ifade ettiği gibi, itikâdî konularda icmânın gerçekleşmesinin azlığı ile beraber, birçok kişi

onu nakletmek ya da ona başvurmak için gayret gösterirler. Öyleyse, sem'î delilleri baştan, subûtu zanni olmakla nitelemeye kalkışmak ya da şüphe ifade etmesi sebebiyle toptan devre dışı bırakarak yüz çevirmek, doğru bir zihniyet tavrı değildir. Bunun için konuya açıklık getirme ve tamamlama yönüyle İlm-i Kelam açısından delâletin zannîliği sorununu tartışacağız.

B. Delâletin Zannîliği Sorunu

Delilin zannî oluşu; ya dilin mana ve kalıplarının âhâd tarikle nakledilmesi ya da sarf, nahiv ve beyân tekniğine ait kelimelerin cümle yapısındaki yeri, takdim, te'hir, mecâz, hazf vb. şekillerde belağatlı diziliminin elâstikiyeti nedeniyledir. Bütün bu hususlar, delâletin zannîliği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorun, aynı zamanda dilin doğuşunun tevkıfî mi yoksa vaz'î mi olduğu yolundaki görüş ayrılıklarını da yakından ilgilendirmektedir. İster istemez dil çevresinde yapılan bu tartışma, düşünce alanıyla ilgili olan tartışmaları da başlatmıştır. Bu mesele, İslam düşünce tarihinde Kelamî ekollerin ortaya çıkmasında da son derece önmeli bir rol oynamıştır.

Delâletin zannîliği çevresinde yapılan tartışmaların belli başlıları şunlardır:

a. Dilin kelimeleri ve bu kelimelerin ifade ettiği manalar (lafız-mana ilişkisi) hakkında söylenen değerlendirmelerdir. Delilin zannîliği meselesinde böyle bir iddia tek kalır ve genelleştirilmesi kabul edilemez. Ünlü mütekellim *Âmidî*, dilin nakli (rivâyeti) konusunda tevkîfî ve insanlar tarafından vaz' edildiği ya da hem tevkîfî ve hem de insanlar tarafından birlikte vaz' edildiğini savunan kimselerin görüşlerini naklettikten sonra şu şekilde bir görüş belirtir: *"Dillerin bizim tarafımızdan bilinme yollarıyla ilgili olarak, elbette hiç şüphe götürmeyecek bir biçimde bilinenler vardır. Cevheri cevher olarak, arazı araz olarak isimlendirmeyi bilmemiz gibi. Bunu bize kavratanın, lafzın manası konusunda kat'î bir tevâtüre dayanmış olduğunu bilmemizdir. Bizim tarafımızdan bilinmeyen şey ise, bunda kesinlik ifade eden tevâtürlüğün yokluğudur. On-*

ların zannî olması da onların sadece âhâd haberlere dayanmış olmasındandır. Herhalde en çok benimsenen görüş, ilkidir. Yani, bilgilerimizin kaynağının tevâtür yoluyla olmasıdır."[568] Açıkça, *Âmidî*, lafız-mana ilişkisi konusunda dillerin aslının tevkîfi olduğunu savunuyor. Eğer dilin kasdedilen anlamı tevâtüre dayanıyorsa bunun zan ifade etmeyeceğini, dolayısıyla delâletin zannî olmadığını dile getirmekle *Râzî* gibi düşünmüş oluyor.

Eğer biz dil konusunda tevâtüre dayalı olarak bir şeyi biliyorsak, onda hiçbir şüpheye mahal olmaması gerekir. Şüpheyi ise, ancak tevâtüre dayalı bir haber ortadan kaldırır. Tevâtüre dayalı bir haber ise, kat'îlik ifade eder. Eğer dilin manası, âhâd bir habere dayanıyorsa, bu zan, şüphe ifade eder. Zan ve şüpheye dayalı bir haber ise, kat'îlik ifade etmez. *Suyûtî*, el-Muzher'de bu fikri nakletmiş ve onu *Râzî* ve *Âmidî*'ye isnat etmiştir. Bu iki mütekelliminin iddiasına göre, Kur'an'ın lafzı, başlangıcından itibaren mütevâtirdir.[569] Elbette bu görüş doğrudur. Ama, Kur'an'ın subutu kat'î, fakat manaya delâleti zannî âyetleri de vardır. Aynı durum hadisler hakkında da geçerlidir. Bütün bu problematiği gözönünde bulundurarak, naklî delilleri kendi arasında bir analize tabi tutmadan tamamiyle kat'î olarak nitelemek doğru değildir.[570] Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi lafız-mana problematiği kelam tarihi boyunca ekolleşmelerin arka plânında etken güçlerden birisi olmuştur. Kelamî ekoller arasında pekçok problem lafız-mana ilişkisi bağlamında doğmuştur. Bu daha çok naklî delillerle alâkalıdır. Naklî delillerin zannîliği sorununun temelinde dillerin tabiatı önemli bir yer tutar. Kur'an mahlûk mudur değil midir? Muhkem ve müteşâbih, dilin doğuşu tevkîfî midir yoksa vaz'î midir, te'vil câiz midir, değil midir? vb. gibi konular dilin tabiatı ile ilgilidir. Dil merkezli olarak taraflar arasında sürdürülen benzer konulardaki tartışmalar, bugün için bile çözülebilmiş değildir.

b. Kullanıldığı yer ve duruma göre manası değişen lafızlardan birisi de "*mecâz*"dır. Mecâz, konulduğu ilk manadan başka bir manada kullanılan lafza denir. Çok cesur kimsenin "*aslan*" diye adlandırılması gibi.[571] Mecâz ve benzerî türdeki uygulamalar,

maksadı ve lafzın ifade ettiği manaları açıklama vâsıtalarıdır. İslam düşünce tarihinde mecâzı, Zâhiriler ve Şia yalan ve sözün zayıflığı olarak gördükleri için Kur'an'da mecazın olmadığını iddia ederler. Halbuki mecâz, bütün dillerin tabiatının bir gereği olarak vardır ve yalan değildir. Çünkü mecâzî mananın doğru ve kabul edilebilmesi için, hakiki manayı kasdetmeye engel olan bir karînenin bulunması gerekir. Böylece karîne (ipucu), anlamda kasdedilenin mecâzî olduğuna, hakiki olmadığına delâlet eder. O, söz oyunu değildir. Bilakis, belki de mecâz gerçek anlamdan daha açık ve konuşanın (mütekellim) tam maksadını gerçekleştirmeye daha yakındır.[572] Buna zikrettiğimiz diğer yönleri de kıyas edebiliriz. Eğer, lafız-mana ilişkisinde mecâzî mana varsa, bu da zan ifade eder. Örneğin, akâid konuları arasından yer alan sırat ve mîzan konuları böyledir. Bunların mâhiyetini bilemediğimiz için hissî olarak yorumlamak doğru değildir. Bu konuların geçtiği âyetlerin subûtu kat'îdir, fakat, manaya delâleti bakımından zannîdir. Âhad haberler ise, hem subûtu ve hem de manaya delâleti zannîdir. Onun için bu haberlerle akâid formüle edilemez.[573]

Geçmiş bahislerde tahlil ettiğimiz gibi, manasının açıklığı ve kapalılığı bakımından lafızlar muhkem ve müteşâbih diye iki kısma ayrılır. Dinî inançlarımızın kaynağı olan Kur'an bu her iki lafız türünü de içermektedir. Müteşâbih olan lafzın anlaşılabilmesi için muhkem lafızlara arz edilmesi gerekir. Örneğin, şu "*göğü gücümüzle Biz kurduk. Şüphesiz Biz onu genişleticiyiz*"[574] âyeti, ancak: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir*"[575] âyetinin ışığı altında anlaşılabilir. Geçmişte müteşâbih konusunu işlerken buna daha başka pekçok örnekler verdik.

Kur'an sadece dilin ifade ettiği manalarla anlaşılmaz. Aksine, subûtu kat'î olan sağlam hadisler ve tefsir âlimlerinin naklettiği, eskilerden kastedileni anlamaya en yakın olan sahabe ve tabiûnun anlayışları da onun anlaşılmasında önemli rol oynar.[576] Bu düşüncelerden etkilenen *Cüveynî*, "te'vili amaçlanan metinlerin, lafzî anlamlarıyla kesinlik ifade eden konularda delil getirilemez. Ama ona uysan ve bu ona uyma işini ümmetin, onun te'vil edilemeyeceğine bilakis zâhirine hamledileceğine dair icmâına bağlar-

san bu şekilde kitabın zâhirine uymak daha uygun olur,"[577] demektedir. Diğer yandan *İbn Teymiyye*, delâleti zanni düşüncesini reddetmek için özel bir kitap yazdığını -ki aynı şekilde "Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl" adlı eserini de devir (aklî çelişki) fikrine cevap olsun diye yazmıştır- şu sözüyle ifade etmektedir: "*Dil, nahiv ve sarfın naklinin zanniliği, mecâzın, idmarın, tahsisin, iştirakın reddedilmesi, nakil hakkındaki ve sem' ile ilgili aklî çelişki hakkındaki sözler bizi harekete geçirdi ve bu sözlerin çürük olduğuna dair yakıaşık otuz yıl önce bir kitap yazmıştık. Onun bu sözdeki çürüklüğünün bir bölümünün açıklamasını sonuçta 'el-Muhassal'da zikrettik. Bu sem'î delillerin saptanması hakkında bir sözdür ve onların yakîn ve kat'iyyet ifade ettiğinin bir açıklamasıdır. Bu kitapta (el-Muvâfakat ya da Der'u Te'aruzi'l-Akl kastediyor) akli çelişkinin ve akli delillerin mutlak olarak öne geçirilmesini öne sürenin sözünün bâtıllığının bir açıklaması ifade edilmektedir.*"[578] İbn Teymiyye mütekellimlerin yaptığı gibi nasların dışında aklî ve naklî delil ayırımı yapılmasını benimsemiyor, aksine o, aklî delili sem' çerçevesinde anlıyor, naklî delilin, dilin tabiatından doğan nedenlerden dolayı subutu zannî olmasına karşı çıkıyor. Halbuki, lafız-mana arasında doğal bir ilişki vardır. Dilin vaz'ının ilâhi boyutu olduğu gibi insanî boyutu da vardır. Eğer naklî deliller konusunda lafız-mana ilişkisi tevâtüre dayalı ise, bu kat'îlik ifade eder; eğer, âhâd haberlere dayalı ise bu da zan ifade eder. Halbuki Râzî'nin bu konudaki görüşünden dolayı İbn Teymiyye tarafından eleştirilmesi bir haksızlıktır. Çünkü Râzî, *"naklî deliller zan ifade eder"* şeklinde genellemeye giderek mutlak bir görüş ileri sürmüyor. O, aksine, naklî delilde saymış olduğu on şartın kesinliğe ulaşmasıyla ancak kesinlik ifade edeceğini dile getiriyor.[579] Râzî'nin bu görüşünün tefsirini, Âmidî ve Beydâvî'de buluyoruz. Dilin tabiatından kaynaklanan on husus naklî delilde bulunursa, böyle bir delil, akılla çelişir. O zaman naklin aslı, akıl olur. Fer' olanı tasdik etmek için aklı tekzip etmek muhaldir.[580] Acaba İslam düşünce tarihinde özellikle İbn Teymiyye ve Râzî gibi mütekellimler arasında tartışmaların koyulaşmasına neden olan akıl ve nakil problematiği çözülmüş müdür? Bu soruya ce-

vap aramadan önce-ki ileride ona da değineceğiz- Mu'tezile ile başlayan asıl ve fer' düşüncesinin mâhiyeti nedir, bu yöntem müteahhirîn ehl-i sünnet kelamını nasıl etkilemiştir? Öncelikle enine-boyuna bu problem üzerinde duracağız.

VII. Mu'tezile'de Asıl-Fer Düşüncesi ve Bunun Ehl-i Sünnet Kelamına Etkileri

Sözlükte, *asl* (çoğulu usûl); kök, dip, gövde, orijin, ilke, kural, temel, kaide, kaynak, birşeyin esası, dayanağı; *fer'* (çoğulu furû') ise, dal, kısım, alt bölüm, ikincil, tali, türemiş şey, kol, ayrıntı, teferruat, bir ağacın yukarıya ve yanlara uzanan dalları gibi manalara gelir.[581] Terim olarak *"asl"*, başkası kendisi üzerine binâ edilen, kendisi bir başkasına muhtaç olmadığı halde, başkasının kendisine muhtaç olduğu şey; *"fer'"* ise, asl'ın aksidir. Bu kendinden başkası üzerine binâ edilen şey için bir isimdir.[582] Kelam'da asıl ve fer' meselesi, aklî ve şer'î hükümlerin dayanak ve kaynağını teşkil eden Kitap, Sünnet, İcma' ve Akıl hakkında kullanılır. Kelâmî ekollere göre, asıl ve fer'in takdim ve te'hiri delilin sıhhatine göre değişebilir. Şöyle ki, bazı durumlarda aklî delil asıl, naklî delil fer'; bazı durumlarda aklî delil fer', naklî delil ise, asıl kabul edilir. Örneğin, muhkem âyetler asıl, müteşâbih âyetler fer' ; Kur'an ve akıl asıl, hadisler fer'; Kur'an ve mütevâtir haber asıl, icma' fer'; gâib asıl, şâhid fer'; sahih kraatlar asıl, şaz kraatlar fer' ; ittifak edilen asıl, ihtilaf edilen fer' ; âmm lafızlar asıl, hâss lafızlar fer' ya da mutlak lafızlar asıl, mukayyed

lafızlar fer' olabilir.

İslam düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezile dinde asıl ve fer' alanlarının belirlenmesinde yöntemsel açıdan yeni bir çığır açmıştır. Mu'tezile mantığında bunun açıklanması, sem'î delilin zirvesinin Kur'an olmasıdır. Ancak Kur'an'la, söyleyenin haberlerinde doğruluk sahibi olduğu bilindikten sonra delâlet ettiği manada delil getirmek mümkün olur. Allah, yalancıların eliyle mu'cize gerçekleştirmez. Bu da O'nun kötülük işlemeyen hikmetli ve âdil olduğunun bilinmesine ve kötülüklerin kötü olduğunu, onlardan uzak durarak, bildiğinin bilinmesine bağlıdır.[583] Şayet, temel inanç konularında, huccet olması ve isbatı sübutuna dayanan nass ile delil getirirsek her biri diğerine dayandığından "devir" meydana gelir. Aynı sebepten dolayı adâlet ve tevhid konularında sünnet ve icmâ ile delil getirmek câiz değildir[584] diyen *Kâdî Abdülcebbâr* bu konuya şöyle açıklık getirmektedir: "*Sem'î delilin delil olduğu bilinmeseydi, onun delil oluşu da bilinmezdi. Çünkü bu fer'in asla delâlet etmesini gerektirir. Bu da çelişki arzeder. İşte bu illetten dolayı hitabın tevhide, adalete ve bu ikisinin öncüllerine delâlet etmesi mümkün değildir. Çünkü, onun delilliğini ancak onun tümünü bildikten sonra biliriz.*"[585] Yine *Kâdî* bir başka eserinde asıl ve fer' alanına giren ya da aklî ve naklî delille bilinmesi gereken konular hakkında şu görüşleri ekler: "*Allah'ı bilmeye ancak aklî delille ulaşırız. Allah'ı, O'nun birliğini ve adâletini bilmede aklın dışındaki deliller fer' durumundadır. Eğer biz Allah hakkında bu fer' kapsamına giren delillerden bir şeyle delil getirmeye kalkarsak, asl'a karşı fer' olan bir şeyle delil getirmiş oluruz.* Meselâ, Allah'ı bilmede akıl asıl, Kitap, Sünnet ve İcma' ise, fer'dir. Eğer fer'e giren şeylerden birisiyle Allah'ı bilmeye delil getirilirse, bu durumda fer, asla delil getirilmiş olur ki, bu câiz değildir. Çünkü devir ve teselsül meydana gelir.[586] Bu nedenle Allah'ın varlığı, sıfatları ve nübüvvetin sahihliğinin temel alındığı Kelamî mes'elelerden herhangi birinde sem'î bir delile dayanmak sahih değildir. Aksi taktirde asıl fer'e dönüşür, bu da bâtıl ve çelişkili bir devir olur. Bundan çıkan zorunlu sonuç, adâlet ve tevhîd gibi ana meselelerde sem'î delilin kabul edilmemesi ve bu delilin alanının aklın ko-

nusu olmayan sem'î delillerle ve peygamberliğin sıhhatinin geçerliliğini temel almadığı mes'elelerle sınırlandırılması gerekir.[587] Mu'tezile'de, 'Allah'ın varlığı, sıfatları, peygamberler göndermesi ve onları mu'cizelerle desteklemesi şeklindeki fiilleri akılla sâbit olmadıkça sem' ile delil getirmek mümkün değildir' düşüncesinin ortaya çıkması, İslam düşüncesini savunma konusunda tarihî bir zorunluluktan kaynaklanmıştır. Örneğin, peygamberlerin doğruluğunu bilmek, kendisini bilmeye bağlı kaldıkça, bunu nakil yoluyla ispatlamak mümkün değildir. Şayet nübüvvetin gerekliliğini yine peygamberin beyanıyla doğrulamaya kalkarsak bunda devir meydana gelir. Bunu önlemek için mütekellimler, akâid ve ibadet alanında bazı meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için fikir düzeyinde asıl-fer' alanları konusunda bazı belirlemelerde bulunmuşlardır.

Örneğin, Mu'tezile' göre, ahlâkî hükümlerin kaynağı akıldır. Bunun başında da husn ve kubhun aklîliği gelir.[588] Bu konuda Mu'tezile'nin bilinen bakış açısı, övgü, yergi, sevap ve cezaya ilişkin diğer ahlâkî hükümler alanında da geçerli olmuştur. Bu sebeple onlar, sem'i, akla tabi kıldılar. Burada, akıl, asıl; fer' ise, sem'dir. Aklî ekolün bu nazariyesine göre, vahyin görevi, sadece fiiller konusunda değer tespitinde bulunmak değil, haber vermektir. Fiillerin güzelliğine ve çirkinliğine akılla delil getirilir, diyen Mu'tezile ekolü, ahlâkî hükümleri, aklın ilkelerine havale ettiler. Bundan dolayı, Mu'tezile'yi ahlakçı felsefeciler arasına katmak gerekir.[589]

Mu'tezile'nin genel kanaatine göre akıl bu konuda nesnel olarak eşyada bulunan güzel ve çirkinin ne olduğuna hükmeder. Onlar, akla, hakem ve keşif gücü nispet ettiler. Akıl, fiilin güzel ve çirkin olmasıyla tam bir bilgi elde eder ve bundan sonra da ona hükmeder. Bu konuda *Kâdî Abdülcebbâr*, her akıl sahibi aklî olgunluk seviyesine ulaştığı zaman zulüm gibi açık olan kötülüklerin çoğunu ve yine övgüyü gerektiren güzellikleri de bilir"[590] demekle aklı asıl konumuna çıkarmıştır. Bu görüşten anladığımız kadarıyla Mu'tezile, çirkin fiile ve buna yönelik cezanın, güzel fiile ve buna yönelik sevabın aklen mümkün olduğuna inanıyor.

Dolayısıyla insan davranışlarını ahlaken iyi veya kötü kılan nesnel özellikler vardır. Bir davranışın ahlâken iyi veya kötü olması Allah'ın onu emir veya yasaklamasıyla değil, o davranışta bulunan faydalı ve zararlı olma gibi bir takım özellikler sebebiyledir. Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varlığa sahip olan ahlâki değerler, Mu'tezili mütekellimlere göre, sadece insan aklıyla bilinir.

Mu'tezile'ye göre akıl, insanın ameli hayatında bir rehberdir. İnsan, bir kasıt olmaksızın yürüyen bir akrebi öldürmek gibi bilgiye dayalı olmaksızın bir davranışta bulunsa, bundan dolayı ne bir ceza ve ne de bir övgü hak eder.[591] Herhangi bir davranışta bulunan fâilin fiilinin ahlâken iyi veya kötü diye vasıflanması, Mu'tezile'ye göre, yaptığı işi kendi hür seçimiyle iradî ve bilgiye dayalı olarak yerine getirip getirmemesine bağlıdır. Buna göre de, fâilinin ayıplanmayı hak ettiği davranış ahlâken kötü; böyle bir ayıplanmanın sözkonusu olmadığı davranış da ahlâken iyidir. Eylem ve sorumluluk bilgiden; bilgi de akıl yürütmeden, akıl yürütme ise, doğrudan akıldan çıkar. Böylece akıl, bütün ahlâkî hayatın düzenleyicisi olmuş olur.[592]

Mu'tezilî anlayışta, beş ilkeden birisi olan "iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak" hem akılla ve hem de nakille bilinir. Örneğin, bu meselede kolay bir şekilde amacı gerçekleştirmek mümkün olduğu zaman bundan dönerek zor bir işe gitmenin câiz olmadığı düşüncesi, akılla bilmeye;"Eğer mü'minlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız"[593] âyeti, nakille bilmeye delildir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bu âyetin, ilk kısmında ıslâh, ikinci bölümünde ise, ıslah mümkün olmadığı zaman kıtâl emredilmektedir.[594] Diğer yandan Mu'tezile'ye göre, "iyiliği emretme ve kötülükten sakındarma" konusunda Hucurât Sûresi'nin 9. âyeti asıl, "sizden biriniz bir kötülük gördüğü zaman eli ile, buna gücü yetmezse dili ile, buna da gücü yetmezse kalbi ile değiştirsin, imanın en zayıfı budur"[595] hadis'i ise, fer'dir. Mu'tezile, bu hadis'teki sıralama düzenine itiraz etmiştir.[596]

Mu'tezile ekolünün beş prensibinden sayılan "el-va'd ve'l-va'îd, iyi işler işleyenin âhirette sevaplandırılması, kötü iş işleyenlerin ise âhirette cezalandırılması ile büyük günah meselesi gibi konuları bilmek aklın alanına; sevap ve cezanın miktarını bilmek ise, naklin alanına girer.[597]

Mu'tezile, inanç esasları alanında ortaya çıkan pekçok görüşünü, asıl-fer' ilkesine dayandırmıştır. Bilindiği gibi, Kelami ekoller arasında tartışmalar yaratan konulardan birisi, 'en üstünlük meselesi'dir. Mu'tezile'ye göre, şeriatta efdal, sevabı çok olan manasına gelir. En üstün olanı bilmenin yolu, şeriattır. Çünkü aklın, sevap ve cezanın miktarını bilmesine gücü yetmez. Bu sebeple, Vâsıl b. Ata'nın dışında bütün mütekaddimîn Mu'tezile düşünürleri, Hz. Peygamber'den sonra insanların en fazîletlisinin Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Alî olduğu görüşüne varmışlardır. Bu görüşe katılmayan Vâsıl ise, Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha faziletli olduğunu iddia etmesinden dolayı, Şîi diye isimlendirilmiştir. Bu bilgileri veren Kâdî Abdülcebbâr'a göre fazilet sıralamasında Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gelmektedir. Müellif, Hz. Alî'nin en üstün olduğuna kanıt olarak âyet, Hz. Ali'den rivâyetler ve menkıbeler olduğunu zikreder.[598] Şia ekolünde olduğu gibi bu konuda o, âyet ve haberleri asıl, aklı da fer' kabul etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın en önemli görüşlerinden birisi de, "Allah'ın, babalarının müşrik olmasından dolayı, çocuklara azap etmesinin câiz olmadığıdır. Zira, suçsuz olan birisine azap etmek zulümdür. Ümmetin ortak görüşüyle, Allah'ın haksızlık etmesi câiz değildir. Çünkü zulüm, kabih(çirkin)dir. Allahu Teâla kabih eylemi yapmaktan müstağnidir" diyen Kâdî Abdülcebbâr, çocuklara Allah'ın azap etmesinin câiz olmadığının sem' ile bilinebileceğini ileri sürer. Bu konuda o, asıl olarak: "..Kimse kimsenin günahını çekemez. Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz"[599] ve "..herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının yükünü taşımaz"[600] âyetlerini delil olarak getirmiştir.[601] Bu durumda Nuh Sûresi'nin 27. âyeti fer' konumuna düşmektedir. O halde bu âyeti, asıl konumunda bulunan âyetler ışığında yorum-

lamak gerekir.

Ayrıca Mu'tezile, mecaz ve te'vil, muhkem ve müteşâbih arasında bağ kurmuştur. Bilgi için bütün bu problemler aklî esaslarla bağlantılıdır. Bu yönden muhkem ve müteşâbih arasında denge, başka bir yönden de zorunlu bilgi ile nazari bilgi arasında denge vardır. Bütün açıklığıyla, istidlâle ihtiyaç duymaksızın zorunlu bilgi ile muhkem âyetler arasında benzerlik sözkonusudur. Aksine, açıkça kendisinden ne kasdedildiği bilinmeyen müteşâbih lafızlar, ancak teemmül ve aklî te'ville bilinir. Nasıl ki, nazarî bilgilere istidlâl ve nazarla ulaşmak mümkünse, müteşâbih âyetlerden ne kasdedildiğini anlamak da te'ville mümkündür. Yine nasıl ki, zorunlu bilgiler, nazarî bilgiler için bir esas/asıl sayılırsa, işte bunun gibi, muhkem de müteşâbihi anlamanın esası/aslı sayılır ve fer' konumunda olan müteşâbih âyetler, asıl konumunda bulunan muhkem âyetlerin ışığı altında te'vil edilir.[602] Böylece Mu'tezile, akıl ile nakil ya da asıl ile fer' arasında ortaya çıkan çatışma sorununu dilsel düzeyde *'mecâz'* formülü ile çözümlemiştir.[603] Bu yöntem, İbn Rüşd'ün *"şeriat"* ile *"burhan"* arasındaki çelişkiyi gidermek üzere, Arap dilinin yasalarına göre geliştirdiği te'vil teorisinin tâ kendisidir.[604] Yani, dinî söylemin aklın ışığında yeniden inşâ edilmesi tarzıdır.

Mu'tezile kelam ekolü, lafzı müteşâbih olan kelimeleri de asıl-fer' prensipleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Bu meselede sem' ile istidlâl getirmek doğru değildir, diyen Kâdî Abdülcebbâr, sem'in doğruluğu, âdil ve hakîm olanın âyetleri üzerine binâ edilirse devir meydana geleceğinden dolayı, sem'i akılla te'vil etmek cihetine gitmiştir. Örneğin, müellife göre, "Onlar kuvvet bakımından daha çetindindir"[605] âyetinin zâhirine göre anlam vermek uygun değildir. Çünkü şiddet ve salâbet, cisimler hakkında kullanılır. Allah ise, cisim değildir. O zaman aklî delâlete uygun düşecek şekilde kuvvet kavramını güçle vasıflandırmak manasına yorumlamak gerekir.[606] İşte Kâdî Abdülcebbâr, haberi sıfatlarla ilgili lafızları da aynı yönteme bağlı kalarak te'vil etmiştir. *"Akıl asıl, nakil ise fer'dir"* kuralına göre, 'istivâ', istîlâ ve egemenlik; 'ayn', ilim; 'vech' zât; 'yed' kuvvet, nimet; 'cenb', taat, 'sâk' şid-

det; 'mecî', emir; 'likâ' sevap manalarına gelir.[607]

Tarihte, Mu'tezile'nin geliştirdiği aklî prensiplerden birisi de şâhidin gâibe delil getirilmesidir. Bu bağlamda onlar, İlâhi Zât'ın bilinmesi ve O'nun sıfatlarının kanıtlanmasında epistemolojik bir temel olarak bu yöntemi kullanmışlardır. Mu'tezile, şâhidi, yani, duyusal/olgusal gerçekleri, dil ve toplumda kanıtlanmış tecrübeleri "*asıl*" olarak kabul ediyor ve "*fer'* "i (gâib=akîdeler) ona dönderiyor.[608] Kelam tarihinde 'şâhidden hareketle gâibi istidlâl etmek' temeline dayalı bu epistemolojik ilke, hemen hemen bütün kelami ekoller tarafından sahiplenilmiştir.

Mu'tezile'nin akıl-nakil bağlamında geliştirdiği temel ilkesine göre, eğer sem', aklî delillerle çelişiyorsa, bunun, aklî delillere uygun düşecek şekilde te'vil edilmesi gerekir. İşte Mu'tezile, *'ru'yetullah'* meselesine de bu ilke bağlamında yaklaşır. Elbette onlar, ru'yetullah konusunda ortaya çıkan sorunu akıl ve sem' ile ilişkilendirirler. Fakat, hiçbir zaman bu sorunun çözümünde sem'i, aklın önüne geçirmezler. Mu'tezile, hasımlarına Allah'ın görülmeyeceğini kanıtlamak için: "*Gözler O'nu görmez, O, bütün gözleri görür*"[609] âyetini delil olarak getirir. Mâtürîdî ve Eş'arîlerin müteşâbih ve fer' kapsamında gördükleri bu âyet, Mu'tezile'ye göre muhkem ve *asıl*dır. Mu'tezile, burada kendi görüşlerini kabul ettirmek ve hasımlarının görüşlerini çürütmek için dilsel ve zihinsel kanıtlara başvurur. Dil açısından olaya yaklaşan Mu'tezile, bu âyette geçen "*idrâk*" lafzı "*rü'yet*" manasına değildir. Diğer taraftan idraka, ihata manası vermek de câiz değildir,[610] demektedir. Aklî açıdan soruna yaklaşan Mu'tezile, "görülme olayı" bir yönde yerleşik olan ve bir mekanda yer kaplayan/cisimler için geçerlidir. Cisimlik ise, Yüce Allah açısından olumsuzlanması gereken bir durumdur. Bu sebeple Allah'ın bir cisim veya yönde tasavvur edilmesi tevhid açısından mümkün değildir. Mu'tezile rü'yetullâh konusunda el-En'âm Sûresi'nun 103. âyetini asıl, el-Kıyâme Sûresi'nin 23. âyetini fer' olarak kabul eder. Fer' olarak kabul ettiği bu âyeti asıl saydığı âyetlere arzederek Allah'ın görülmesinin muhal olduğu sonucuna ulaşır.[611] Mu'tezilî düşüncede, "âmm olan lafızlar asıl, hâss olan lafızlar fer' ya da 'mutlak olan lafızlar

asıl, mukayyed olan lafızlar fer' dir. Bu kurala göre, el-En'âm Sûresi'nin 103. âyeti umûmilik ifade eder, el-Kıyâme Sûresi'nin 23. âyeti ise, husûsilik ifade eder. Dil kaidesi açısından hâss olan lafızların âmm olan lafızlara ya da mukayyet olan lafızların mutlak olan lafızlara arzedilmesi gerekir. Mu'tezile'ye göre bu ilkeyi işlettiğimiz zaman "Allah'ın dünyâ ve âhirette görülmesi"nin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılır. [612]

Mu'tezile kelam ekolünün takipçilerinden olan Zeydiyye fırkasının önde gelen mütekellimlerinden er-Ressî, Kur'an'da olduğu gibi, asl ve fer'in sünnette de olabileceğini zikreder. Sünnetin aslını, ehl-i kıble arasında manasının anlaşılmasında ihtilaf değil icmâ, sünnetin fer'ini ise, manası konusunda görüş ayrılığı oluşturur. O, fer'i, Hz. Peygamber'den nakledilen ve üzerinde ihtilaf meydana gelen hususlar olarak açıklar. Sünnetin fer'inin te'vilini, Kur'an, akıl ve icmâ denilen asla döndürülmek sûretiyle yapılmasını önerir.[613]

Fer' kapsamında olan hadislerin asıl kapsamında olan Kur'an ve akla arzedilmesi meselesi, sadece er-Ressî'nin bir buluşu değil, ondan çok önceleri *Ebû Hanîfe*'nin ileri sürdüğü bir yöntemdir. Birgün kendisine:"*Mü'min zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır, sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir*"[614] hadisini rivâyet eden kimseler için ne dersiniz? sorusuna, şu cevabı verir. "Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu haber Kur'an'a muhaliftir" diyen Ebû Hanife, çünkü Allah Kur'an'da: "*Zina eden kadın ve erkek..*"[615] âyetinde, zâni ve zâniyeden iman vasfını soyutlamamıştır. Ayrıca, "*sizden fuhşu irtikab edenlerin her ikisini de...*"[616] âyetinde Allah, "*sizden*" kaydı ile Yahudi ve Hıristiyanları değil, müslümanları kasdetmektedir" diyerek Kur'an'ı asıl, âhâd haberleri de fer' saymış, neticede, fer' olanı asıl olana arzederek hadislerin anlaşılmasında yeni bir yöntem geliştirmiştir.[617]

Söylemek gerekirse, İslam düşünce tarihinde "asıl-fer' fikri" ilk defa Mu'tezile çevrelerinde hâkim olmuştur. Bazı araştırmacılar bu düşüncenin, bu haliyle yöntemsel bir temele oturtulmadan

önce de aralarında geçerli olduğu görüşündedirler.[618] Özetle, Mu'tezile kelam ekolü asıl-fer' açısından dinî meseleleri üç kısma ayırmıştır: Bunlardan ilki, hiçbir aklî ve lafzî karineye ihtiyaç duymayacak şekilde açık olan hitaptır ki, bunlar, şer'î hükümlerdir. Örneğin, namaz, namazın şartları, miktarı, diğer ibadetler, sevab ve cezanın ölçüsü ve mahiyetleri gibi sem'î meseleler, sadece sem'î delille bilinir, nazarî akılla ulaşmak mümkün değildir. Bu konularda nakil asıl, akıl ise fer'dir. İkincisi, hem nakli ve hem de aklî hitapla bilinir. Vaîdle ilgili birçok mesele bu hitabın alanı içerisine girer. Duruma göre asıl ve fer'in yeri değişir. Üçüncüsü ise, akıl yürütmenin ve ulûhiyetin temellerinden olan tevhîd, adalet, peygamberliğin sıhhatinin dayandığı mes'eleler, husun ve kubuh, lütuf ve aslahla ilgili konulardaki hitaptır. Bunlar akılla bilinir.Akıl asıl, nakil ise fer'dir.[619]

Mu'tezile mütekellimlerinin elinde sistematik bir temele oturtulan asıl-fer' ilişkisi, özellikle müteahhirîn kelam döneminde bütün Ehl-i sünnet (Mâtürîdîlik-Eş'arîlik) kelamına sızmış ve büyük oranda kabul görmüştür. Hâlâ, bu yöntem çağdaş İslam düşüncesi üzerinde etkili olmaktadır. Bu etkinin iyi anlaşılabilmesi için Mâtürîdî ve Eş'arîlerin asıl ve fer' konusundaki anlayışlarına bakmak yeterlidir.

A. Mâtürîdîlerde Asıl-Fer' Düşüncesi

İmâm-ı Mâtürîdî, dinî bilginin kaynağı olarak aklı ve nakli kabul eder.[620] Mâtürîdî, sem' kapsamı içerisinde hem Kur'an'ı, hem semavi kitapları ve hem de sünneti sayar.[621] Filozofların "*küçük âlem*" adını verdikleri insan, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan ve tabiatı birbirine aykırı olanları birbirinden ayırma melekesine sahip olan aklın yardımıyla, nakle ihtiyaç duymaksızın dış dünyadan hareketle Allah'ı bilebilir. Çünkü, Allah'ın birliğine vâkıf olmanın, O'na ve O'nun elçilerine iman etmenin yolu, aklî içtihad ve akıl yürütmeden geçer.[622] Mâturîdîlere göre insan, mücerret akıl ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını kavrar. Allah'a iman etmek, naklen değil aklen vâciptir.[623] İşte,

Allah'ın varlığını duyu ve ma'kûlatla kavramada akıl asıl, nakil ise, fer'dir.

Mâtürîdî, "şâhid"in "gâibe" delil getirilmesinde Mu'tezile yönteminin asıl ve fer' hakkındaki iddiasının tersinin doğru olduğunu savunur. Kadim ve kıdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde varolduğu için aslolan gâibtir"[624] diyen müellif, bu ifadesiyle açıkça, duyu-ötesinin, fer' olan olgular âlemine asıl teşkil ettiğini vurgular.

Mâtürîdî sisteminde akıl elbette üstün bir yere sahiptir, ama, akıl muhtaç olduğumuz her şeyin de bilgisini veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. İnsan aklı; arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi dahili ve harici çok yönlü faktörlerin etkisi altındadır.[625] Aklın salt yaptırım gücü yoktur. Bu sebeple akıl, peygamberlerin getirdiği vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Akıl, dinden önce, yalanın yasaklanması gibi bazı yargıları düşünce yoluyla algılayabilir. Ancak çoğu hükümleri bilemez.[626] Akıl, sınırları belirlenmiş bir varlık olduğu için belirlenmiş olan sınırı aşamaz. Bu sebeple, dinde tafsilat, peygambere aittir.[627] Aklın kavramaktan uzak kaldığı hususları açıklayacak bir uyarıcıya ve peygambere ihtiyaç vardır. Örneğin, akıl, ibadetlerin keyfiyetini, miktarını bilemez ve âhiret ahvâlini açıklamak hususunda yeterli değildir. Ayrıca çeşitli hâdiseler için şer'î hükümler tesis edemez. Bütün bunlar için nakle, yani, nübüvvetin rehberliğine ihtiyaç duyar.[628] Dinde emir, nehiy, va'd, vaîd, mubah, haram ve duyu-ötesi alanla ilgili konular, ancak nakil ile bilinir.[629] Akıl, düşünce açıklamak için bir âlet ve olağan bir sebeptir, tek başına hüküm ortaya koyan değildir.[630] O halde Mâtürîdîlere göre dini yükümlülüğün temeli akıl değil, nakildir. Dolayısıyla, dinin hükümlerini belirlemede nakil asıl, akıl ise fer'dir.

Mâtüridî sistemde müphem ve müteşâbih lafızlar muhkem âyetlerin ışığı altında tevil edilir. Burada muhkem âyetler asıl, müteşâbih âyetler ise, fer'dir. Akıl-vahiy dengesi değer açısından her bir kaynağın alanıyla birlikte bir anlam alanına sahip olmuştur.[631]

Mâturîdîlere göre Allah, insanları, denemek için yaratmıştır. Bundan dolayı onlara övülen ve yerilen fiilleri ayırdetme gücü vermiştir. Onlar doğalarına yerleştirilen bu temyiz gücü (tab') sayesinde kendilerine faydalı olan şeye meyleder ve zararlı olan şeylerden de kaçınırlar. Hatta tabiatlarının meylettiği birçok şeyin sonuçları itibariyle kötü olduklarını bilirler.[632] İmâm-ı Mâturîdî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin görüşüye paralellik arzeder. Mu'tezilî anlayışta bu görüş şöyle ifade edilir. *"Biz doğrudan hissedilen olguları kavradığımız gibi, fiillerin güzel ve çirkin olanını da kavrarız"*.[633] O halde husun ve kubhun bilinmesinde yegâne asıl, akıl, fer' ise nakildir. Çünkü Mâtürîdî anlayışta akıl asıl olarak, eşya ve fiilerdeki güzellik ve çirkinliği kavrama yetisine sahiptir.[634] Akıl fiilerin asli nitelikleri yönüyle güzel ve çirkin olduklarını tesbit edebilir. Meselâ, nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliğini, zulmün ve yalanın çirkinliğini dinden önce de idrak etmesi gibi. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları itibariyle de güzel ve çirkin olarak değerlendirebilir. Zeyd'in ölümünün dostlarına göre acı ve kötü, düşmanlarına göre iyi ve güzel oluşu gibi.[635] Bu noktalarda Maturîdîler ve Mu'tezile arasında bir çelişki yoktur. Onlar arasında asıl tartışma mahalli, ilahi hükümle bildirilen güzel ve çirkinin tek başına akıl tarafından kavranılıp kavranılamayacağı noktasındadır. Mu'tezile'ye göre bu anlamdaki iyi ve kötünün kriteri, asıl konumundaki akıldır. Akıl bir şeyin çirkin olduğunu kavradığında onu yasaklayan ilahi hükümle, onu işlemesinin cezayı gerektireceğini, yine nimet verene şükretmeyi terketmenin çirkinliği gerektirmesi şeklinde fiilin güzelliğini kavradığında Allah'ın onu gerekli kılan hükmüyle onu işlediğinde sevabı, terkettiğinden de cezaya çarptırılacağını bilir.[636] Yani, akıl Allah'ın yasaklamasından ve emrinden önce fiilin güzel ve çirkinliğini bilir. O, vahiyle sadece, hakkında ilahi emir bulunan güzel fiili işlediğinde sevaba, güzel fiili işlemeyi terkettiğinde cezaya çarptırılacağını kavrar. Çünkü onlara göre fiiller kendi doğalarında güzel ve çirkin ya da kendisinde bulunan bir nitelikten dolayı güzel ve çirkindirler.[637] Mâtürîdîler, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu bildiren âyetler[638] karşısında akla, "*hakem*" ve

asıl vasfını vermekten kaçınarak, aklın güzel ve çirkini anlamada, sadece fer' bağlamında bir kâşif, idrâk melekesi ve vasıtası olduğunu söylemişlerdir. Akıl, hiçbir zaman iyiyi ve güzeli gerekli kılan, çirkin ve kötüden yasaklayan değildir. Akıl bu noktalarda fer' durumundadır. Bu yetki salt, asıl konumunda olan sem'e aittir.[639]

Mâtürîdîler *'sem'iyyât'* bahislerinde nakli asıl, aklı ise fer' kabul ederler. Örneğin, Kabir suali ve azabı hakkında nakil asıl, akıl ise, fer' kabul edilerek, kabir suali ve azabının hak olduğu yorumuna gidilir. Aynı metod amellerin mikdarlarını tespitte bir ölçü olan 'mîzan' konusunda da uygulanır. Akıl onun keyfiyetini bilemez denilerek, nakil asıl, akıl ise fer' kabul edilir. Sırat ise, hissi yoruma tabi tutularak, akıl asıl, sem' ise fer' hükmünde görülür.[640] Mâtürîdî kelam sisteminde asıl ve fer' alanına giren konular mütekellimlerin yöntemlerine göre bazı değişiklikler geçirmektedir.

B. Eş'arîlerde Asıl-Fer' Düşüncesi

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ile birlikte *asıl-fer'* düşüncesi Eş'arî kelamına girmiş olup, Eş'arî mütekellimler içerisinde devir fikrini ilk kullanan mütekellim, *Cüveynî*'dir. O, dinde akılla idrâk edilen şeyler, nakille idrâk edilen şeyler; hem akılla ve hem de nakille müştereken idrâk edilen şeyler şeklinde bir ayırıma gitmiştir.[641] Eş'arî mütekellimler, birçok mes'elede asıl-fer' yöntemine dayalı olarak akîdelerini ortaya koymuşlardır.

Selefiliğe eğilimi olması ve avâmın kelamdan kaçınması gerektiğini şiddetle önermesine rağmen Gazâlî, akıl-nakil konusunda hocası Cüveynî'nin yolundan ayrılmaz. Nitekim o, aklî te'vil konusunda şöyle bir tutum sergiler: "Nasların zâhirlerinin işi kolaydır. Dolayısıyla, te'villeri de mümkündür. Kesin delil zâhirleri reddetmez, aksine, Allah hakkındaki müteşâbih âyetlerin zâhirlerinde olduğu gibi, zâhirlerin te'viline yönelir."[642] Nitekim onda işaret edilen üç ayrımın aynısını ve de devir fikrini bir başka eserinde de bulmaktayız: "Zorunlu olarak bilinmeyen bir şey, naklî

delil olmaksızın aklî delille bilinir, veyahut, aklî olmaksızın nakille ya da hem akıl ve hem nakille bilinir, şekilde bölümlere ayrılır. Şer'î delille değil de aklî delille bilinene gelince, o, âlemin hâdis oluşu, muhdisin varlığı, kudreti, ilmi ve iradesidir."[643] Gazâlî'nin bu taksimatından da anlaşıldığı gibi konuların mâhiyetine göre akıl ve naklin asıl ve fer' oluşu değişiklik göstermektedir.

Eş'arî bir düşünür olan *Abdülkâhir el-Bağdâdî* de asıl-fer' konusunu savunanlardandır: *"Vahiy gelmeden aklın, âlemin hâdis olduğunu, yaratıcının birliğini, kıdemini, ezelî sıfatlarının olduğunu, peygamber göndermenin câiz olduğunu, Allah'ın kullarını dilediği şeyle mükellef tutacağını isbatlayabilir. Ama fiillerin yasaklanması ve emredilmesi gibi konuları akıl tesbit edemez, ancak bunlar nakille bilinir."*[644] Bütün bu düşüncelerin Mu'tezile'den bir farklılığı yoktur. Belki de bunda Bağdâdî'nin çağdaşı sayılan *Kâdî Abdülcebbâr*'ın ya da İmâm-ı Mâtürîdî'nin etkisi olmuş olabilir.

Gazâli'den sonra artık, asıl ve fer' fikrinin son dönem Eş'ari kelam anlayışını kapladığını görüyoruz. Eş'ariliğin düşünsel anlamda gelişimine katkıda bulunan Şehristânî *asl-fer'* konusunda şunları söyler: *"Din, ma'rifet ve taat diye iki kısma ayrılır. Ma'rifet asıl, taat ise, fer'dir. Kim ma'rifet ve tevhîdden söz ederse usûlden; kim de taat ve şeriattan söz ederse fürûdandır. Burada asıl, Kelam ilminin, fürû ise, Fıkıh ilminin konusudur,"* diyen müellif bu düşüncesini başka bir şekilde şöyle özetler. *"Ma'kul olan herşeye nazar ve istidlâlle ulaşılması 'usûl'den; zannî olan herşeye de kıyas ve içtihadla ulaşılması 'fürû'dandır."*[645] Açıkça Şehristanî, akıl ve nakil alanına giren konular hakkında bir ayrıma gitmektedir. Hiç kuşkusuz bu, Mu'tezile'nin akıl ve naklin sınırları konusunda geliştirdiği asıl-fer' ilişkisiyle bağlantılı metodolojinin tâ kendisidir. Diğer taraftan Şehristânî, asıl ve fer' konusunda seçmeci bir yaklaşım da sergiler. Örneğin, Allah'ı bilmenin meydana gelmesiyle, O'nu bilmenin vâcib oluşunun arasını ayırarak, bu iki ayırımın birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Ona göre vâcibâtın tamamı sem'îdir. Akıl, hiçbir şeyi vâcib kılmaz; hatta ahlâkî fiillerin güzelliği ve çirkinliği konusunda hükümde bulunmaz. Akıl yoluyla Allah'ın varlığı ve birliği kavranmış olsa bile, bu ancak

sem' ile vâcip olur. Bu konuda: *"Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz"*[646] âyeti delildir, diyen Şehristânî, Mu'tezile'nin mantıki delillerini reddetmek adına, nimet verene şükretmek, itaat edene sevap ve isyan edene de ceza, akılla değil nakille bilinir. Hiçbir şey Allah'a, ne lütûf ve ne de salâh/aslâh akılla vâcip değildir, demektedir.[647] Halbuki Mu'tezile 'nimet verene şükretmenin' vücûbiyetini mükellefe ilk gerekli olan şeyin Allah'ı bilmek olduğu görüşünü temellendirirken söyler. Daha önce de geçtiği gibi Mu'tezile, itaat ve isyanın, ödül ve cezanın gerekliliğini akla değil, dinî hükümlerle bilinebileceğine bağlar. Bu noktalarda asıl-fer' yer değiştirir.

Eş'arî kelamcılar, fiillerde zâtî (nesnel) olarak iyilik ve kötülüğün olmadığına inanırlar. Bunun itibari (öznel=sübjektif) bir mesele olduğunu söylerler. Eşyayı, iyi ve kötü kılan akıl değil, dindir, derler. Ayrıca, ahlâkî değerleri bilme konusunda da akla otonom/özerk bir alan tanımazlar. Allah'ın fiilerinde bir hikmet de aramazlar. Allah'ın kudretine halâl getirmeme ve mu'cizeyi koruma açısından sebep ve sonuç arasında zarûri bir ilişki yoktur, derler. İlâhi iradenin sorumsuz olduğuna inanırlar.Yani, Eş'arîler akıl ve onun delillerine başvurmayı naklî bilgiden sonraya bırakmışlar; şeriat gelmeden akılla âlemin hâdisliği, Allah'ın birliği, kadimliği, sıfatları, adalet ve hikmeti bilinmiş olsa bile sevap ve günah açısından bunları bilmenin bir kıymeti harbiyesi yoktur. Sem'î bilgiden sonra aklî nazar gelir[648], derler. Bütün bu konularda nakli asıl, aklı ise fer'. kabul ederler.

Şehristânî gibi bazı Eş'arî mütekellimler, asıl ve fer' konusunda kimi farklı görüşler serdetmiş olsalar da *Fahreddîn er-Râzî* gibi mütekellimler, aklın tek başına din olmadan da Allah'ın varlığını ve peygamber göndermenin gerekliliğini bilebileceğini, ama, ibadetlerin miktar ve zamanını, nasıl Allah'a kulluk edileceğini bilemeyeceğini, bunun ancak vahiy yoluyla öğrenilebileceğini söyleyerek,[649] asıl ve fer' alanında nesnel bakış açıları ortaya koyabilmiştir. Hatta Râzî bir başka eserinde, peygamberin getirdiği hüküm akla aykırı ise, aklın hükmüne öncelik verilmesinden yana bir tercih belirler.[650] Bu sözün, Mu'tezile'nin "akıl ve nakil ya

da 'asl ve fer' birbirleriyle çatıştığı zaman (fer' olan) nakli, (asıl olan) aklın lehine te'vil ederiz" görüşünden ne farkı vardır? Bundan olsa gerektir ki mütaahhirîn selefiyyeden İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserinde Râzi'yi şiddetle eleştirerek, "Allah'ın Kitab'ından ve Hz.Peygamberin sünnetinden hüküm çıkarıp çıkarmama konusunda yukarıdaki sözleri genel bir ilke olarak ortaya koydular. Bu yüzden onlar, Allah'ın sıfatları ve nakledilen diğer hususlar hakkında nebilerin ve resullerin bildirdiklerinden hüküm çıkarmayı reddettiler" diyen müellif, sarih akılla sahih nassın birbiriyle çatışmayacağını isbatlamaya çalışır. Aklı asıl, nakli de fer' olarak benimseyen mütekellimleri kınar.[651] Râzî ise, Eş'arî olmasına rağmen aklın ve naklin sınırları konusundaki görüşleriyle Mu'tezile ve Mâtürîdiler gibi düşünmektedir. Kelam tarihinde Eş'arî ekol tarafından bireysel tercihler bazında Mu'tezile'nin bu metodolojisine yer yer direnişler gösterilmiş olsa da özellikle müteahhirîn Eş'arî mütekellimler üzerinde etkili olmuştur. Biz bu etkinin ileri derecesini *Fahreddîn er-Râzî*'de daha net ve açık görmekteyiz. O, on yönden naklî delil hakkında şüphe ekleyip aynı fikirleri devam ettirdi. Bu on yönden biri *"muhtemel akıl muârızları"* fikridir. Müellif naklî delille ilgili görüşlerini *"Muhassal"* adlı eserinde şöyle açıklar: *"Lafzî delil ancak, şu on konuda ikna olunduğunda kesinlik ifade eder: Teker teker lafızların, onların cümle içinde yerlerinin doğru bilinmesi, çekimlerini rivâyet edenlerin yanlış yapmamış olması, müşterek, mecâz ve nakil olmamaları, zaman ve şahıslara tahsis edilmemeleri, zamir kullanılmaması, te'hir ve takdim olmaması ve aklî bir itirazın bulunmamasıdır. Eğer aklî bir itiraz bulunmuş olursa, nakil, akla tercih edilir, zira, naklin akla tercih edilmesi halinde aklın yerilmesi gerekir ki, bu da naklin akla muhtaç olması bakımından naklin de yerilmesine götürür. Sonuç veren zannî ise, sonuç hakkında ne düşünürsün?"*[652] diye soran Râzî, zanna bağlı olan herşeyin sonucunun da zannî olduğu görüşüne varır. Buradan naklî delillerin zannî, aklî delillerin ise kesin olduğunu, dolayısıyla, bilgi değeri bakımından kesinlik karşısında zannın bir şey ifade etmediğini şu görüşleriyle anlatmaya çalışır: *"Bütün naklî deliller, Hz. Peygamberin doğru-*

luğuna dayanır. Peygamberin doğruluğunu bilmek kendisini bilmeye bağlı kaldıkça, bunu nakille ispatlamak mümkün değildir. Yoksa devir (kısırdöngü) gerekir. Böyle olmayana gelince, aklî açıdan meydana gelmesi mümkün olmayan bir nesnenin meydana gelmesine dair olan her çeşit haber, ancak nakil yoluyla bilinir. Bu ya geleneksel şeyler gibi genel olur ya da Kur'an ve sünnet gibi özel olur. Bu iki kısmın dışında kalan, hem akıl ve hem de nakil ile ispat edilebilir."[653] Açıkça Râzî, naklî delillerin zan ifade etmesinden dolayı, ilke olarak aklın hükümlerine öncelik verilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bir başka Eş'arî düşünür *Âmidî*, zikredilen görüşlerde Râzî'yi takip etmiştir. O, Râzî'nin, eğer anlamını belirleyen ve rivâyetinin sıhhatini pekiştiren karinelerle birlikte bulunursa naklî delil kesinliği tekrar elde edebilir[654] demektedir. *Âmidî* gibi Eş'arîlerin Allah'ın "kelam" sıfatı ile ilgili olarak icmâ ile delil getirmelerine itiraz eden hasımlara cevab vermede baş vurdukları yegâne yöntem, devir düşüncesidir. Bu icma' Hz. Peygamber'in: *"Ümmetim dalâlet üzere birleşmez"*[655] sözüne dayandığından bunda bir devir var, iddiasında bulunmuşlardır. Risâletin doğruluğu kelam sıfatının sübûtuna bağlıdır, diyen Âmidî, onların, "icmâya bağlılık devir düşüncesini doğurur" sözleri ile ilgili olarak, "o öyle değildir ve mu'cizelerin peygamberlerin doğruluğuna delâlet ettiği zorunlu olarak bilindiğinden, biz peygamberin doğruluğunun ne Allah'ın kelamının sübûtuna ne de varlığına dayandığını kabul etmiyoruz. Onun doğruluğu mu'cizelerle sâbit olduktan sonra, eğer o, Allah'ın varlığından, sıfatlarından ve kelamından bahsederse, onlar devirsiz olarak onun haber verişi ile sâbit olur" demektedir.[656] *Âmidî*'nin bu düşüncesinde devir fikrine karşı bir itiraz seziliyorsa da gerçek böyle değildir. O, açıkça devir düşüncesini desteklemektedir. Özellikle Âmidî, *"Gayetü'l-Merâm"* adlı eserinde "sem'iyyât" konuları hâriç, kelâmî meselelerin hiçbirinde uygulama yönünden naklî delile dayanılmasını kabul etmiyor.

Tarihi süreçte bazı istisnalar dışında Eş'arî düşünce, asıl-fer' konusu ile bağlantılı olarak metodolojik açıdan kelamî mes'eleleri ele almada şu sonuçlara ulaşmıştır:

a. Şeriatta akıl, asıldır. Bundan dolayı âlemin hudûsu, Al-

lah'ın varlığı, kudreti, ilim ve iradesi, peygamberler göndermesi gibi mes'elelerde naklî delille delil getirmek sahih değildir. Yoksa, asıl, fer' haline gelir. Bu da çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Bu mes'elelerin bilinmesi aklî olup ancak, akılla isbat edilir; sem' ile idrak edilmesi muhaldir. Eğer sem' ile isbat edilmeye kalkılırsa, bu kısır döngü (devir) olur.

b. Dilin tabiatının problemlerinden dolayı şer'î nasların manaları üzerinde olan delâletleri çoğunlukla zannîdir. Aynı şekilde zannî bir yolla rivayet edilmiş hadisler de bu yargıdan farklı değildir. Bundan dolayı, zan ifade eden naslar kat'iyyet ifade eden aklın rehberliğine muhtaç hale gelir.[657] Böylece akıl asıl, nakil ise fer' olur. Bu sebeple zâhirî ve hakîki anlamları alındığı taktirde insanı teşbih ve tecsime götüren nasların aklî te'vile tabi tutulmaları bir zorunluluk ve gerekliliktir. Örneğin, bundan dolayı, akâid konularında âhâd hadislere itibar edilmez.

c. Diğer yandan, sevap ve cezânın ölçüsü, haşır ve neşir, mîzan gibi konuların mâhiyeti aklın alanına girmeyen nakille ilgili konulardır. Bütün âhiret ahvâline ilişkin sem'iyyât konuları naklin alanına girer.

d. Daha önceki konuların dışında kalan nübüvvetin sıhhatinin bağlı olmadığı bazı ilâhi kemâlatla ilgili konulara gelince [658] bunlar, ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve lüzûmu gibi meselelerdir. Yerine göre bu konular hem nakil ve hem de akılla bilinir. Daha çok burada akıl, nakli destekleyici pozisyondadır. Birkaç ayrıntı müstesna, *Mâtürîdîler* de hemen hemen bu tasnife aynen katılırlar.

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile elinde şekillenen asıl-fer' fikri, sadece Eş'arî kelamını etkilememiştir. Hatta, Zeydiyye kelamını bile etkilemiştir.[659] Zeydiyye kelamıyla Mu'tezile kelamı arasındaki ayrılık ve uyuşma delile ihtiyaç duymayacak şekilde açıktır. Şii isnâ aşeriyyeye gelince, bunlar, imâmiyyenin metoduna aykırı düşmeyecek noktalarda Mu'tezile'nin metodunu benimsemişlerdir. *Tûsî*, "Tecrîdü'l-İ'tikâd" adlı eserinde şöyle duyor: "Bilginin gereği, delildir. Zan bir emâredir. Devir düşüncesinin mümkün olmaması için mürekkep aklî elementlere ihtiyaç var-

dır. Lafız, kat'iyet ifade edebilir. Onun naslarla te'vili gerekir."[660] *Tûsî*'nin bu görüşü, yukarıda zikrettiğimiz *Âmidî*'nin görüşüne çok yakındır. Naklî ve aklî delil arasındaki ilişkiyi ve ilm-i kelam mes'eleleriyle ilgili taksimi benimsemiştir. Mu'tezile'nin etkisiyle topyekûn kelamî düşünceyi etkisi altına alan asl-fer' düşüncesi az da olsa, kelam ekollerinin en muhafazakârı olan Hanbelî ekole de sızmıştır.[661]

İslam kelamının ilk dönemlerinden hicrî beşinci yüzyıla kadar olan devrinde inşâ edilen kelam, birçok yönden özgün nitelikler taşımaktadır. Bunlardan birisi de akıl-nakil arasındaki dengedir. Müteahhirîn döneminden itibaren özellikle Mu'tezile'nin devir düşüncesinin etkisiyle dengelerde bir değişim yaşandı. Bu sebeple, asıl-fer' konusunda eleştirel bir tavır takınan bilginlerin görüşlerine de kulak vermek gerekmektedir. Mu'tezile, Mâtürîdî ve mütaahhirîn Eş'arî mütekellimlerde yaygın olarak kullanılan asıl-fer' düşüncesinin bellibaşlı muhâliflerinden birisi de İbn Teymiyye'dir. O, asıl-fer' düşüncesini şöyle eleştirir: "Şayet naklî delil vasıtasıyla Allah'ın sıfatlarından bir şey ispat edilmiyorsa ve bilakis sıfatları reddederken ve kabul ederken onun varlığı yokluğu gibiyken şeriata ve nakle uyma nerede kalıyor? Eş'arîlerin önceki bilginleri sıfatları akıl ve nakil ile ya da sadece nakil ile ispat ediyorlar ve aklı da anlamada bir destek yapıyorlardı. Böylece naklî delillerin huccet oluşundan, onunla istidlâlde bulunma hükmünü kaldırdıktan sonra hani nerede onlara sem'iyyatta tabi olmanız?"[662] İşte bu yöntemsel gelişme İbn-i Teymiyye'yi "*Der'u Te'âruzi'l-Akl..*" isimli eseri yazmaya ya da *Fahreddîn er-Râzî* ve *Seyfeddîn el-Âmidî*'nin gittiği yolu ve onları aklı nakle tercih etmede izleyenleri eleştirmek adına akıl ve nakil çelişkisini reddetmeye götürmüştür.[663]

Elbette asıl ve fer' konusunda açıklığa kavuşturulması gereken noktalar vardır. Devir sorununun çözümünde bu yönlerin tartışılması büyük önem taşımaktadır. Başta Kur'an âyetlerine mukaddes metinler ve uyulması gereken buyruklar olarak bakmamız gerekir. İnanmış bir mü'min için bu ilkeyi benimseme konusunda hiçbir kimsenin itirazı olamaz. Selefî bir söylemle ifade

etmek gerekirse, yine içeriden birisi olarak Kur'an'a aklî burhanlarıyla öncelik tanınmış önermeler olarak bakmamız mümkündür. O halde bu önermeleri nesnel bir tartışma olsun diye kelam ilmine dâhil etsek, bizim Kur'an'da geçen akli burhanlara dayanmamıza engel olacak ne vardır? Bir engelin olması mümkün değildir. Çünkü insanların kalplerine daha yakın ve tartışmaya en az açık olmasına ilâveten, mantıkî olarak da metafiziki deliller, geleneksel kelamcıların delillerinden daha üstündür.[664] Fakih olmasından ziyâde aynı zamanda bir filozof olan *İbn Rüşd* bu delilleri incelemiş, ayrıca mütekellimlerin delilleriyle karşılaştırmış ve onları eşit olarak hem âlimler ve hem de avâm için bu ikincisinden daha hayırlı olarak görmüştür. İbn Rüşd'e göre Allah'ı bilmede hem akla ve hem de nakle en uygun yöntem Kur'an'da geçen *inâyet* ve *ihtira'* delilleridir. İbn Rüşd, insana verilen önem ve değerin en güzel bir şekilde anlatıldığı *inâyet delilini* iki ana eksen üzerine temellendirmiştir. Bu iki ana eksenden birincisi *kâinat-insan* arasındaki uyumluluğa; *diğeri* ise, bu uygunluğu irade eden bir varlığın amaçlı bir eseri olmasına dayanır. Allah'ı tam bir bilgi ile tanımak isteyen kimseye, varlıklardaki faydaları (hikmet ve gaye) araştırması gereklidir. Çünkü böyle bir uygunluk tesadüf eseri var olamaz. İbn Rüşd daha sonra varlıkların insan varlığına uygunluğunu ele alır. Gece, gündüz, güneş, ay, mevsimler, hayvanlar, bitkiler, yağmurlar, ırmaklar, denizler, kısaca, toprak, su, ateş ve havanın insana uygun olduğunu açıklar. Kur'an'dan, inâyet fikrini destekleyici değişik deliller getirmeyi de ihmal etmez.[665]

Ayrıca *İbn Rüşd*, insan aklını uyaran ve Allah hakkında bilgi elde etmede *hudus delili* gibi zihinsel anlamda soyutlamaya kaçmadan, somut gözlemlerle ameli/pratik yönü ağır basan, anlaşılması girift olmayan oldukça basit, açık-seçik ve yalın olan hilkat anlamına gelen *ihtira' delili*nden de söz eder. *İbn Rüşd*, Kur'anî bulduğu *inâyet delili*nde olduğu gibi, *ihtira' delili*ni de iki esasa dayandırır: *Birincisi*, bizi kuşatan bütün varlıklar yaratılmışlardır. Buna en büyük kanıt bizi kuşatan canlı varlıklardaki üreme faaliyetleridir. *Diğeri* ise, yaratılan her varlığı, vareden bir yaratıcının

olduğunu her insan fıtratındaki potansiyel istidatla algılayabilir. *İnâyet ve ihtira'* delillerini Kur'an'dan referanslarla destekleyen İbn Rüşd, her iki delili de halk tarafından hisle elde edilen açık-seçik bir olgu, âlimler açısından ise, epistemolojik bir temele dayalı burhanlarla kavranan bir delil olarak nitelendirir.[666]

Cüveynî ise, "dehrilere ve keskin zekâlılara inanç konularında Kur'an ile delil getirmek bir sonuç vermez" diyene, "üstadımız onlara âyetin kendisini delil olarak getirmemiştir. Onlara sadece onun anlamıyla delil getirmiştir. O tartışma yönünü de içermektedir. Ancak onlara kendilerine has metodları hâkim olmuştur"[667] diyerek cevap vermiştir. Bu cevap da gösteriyor ki, inanç sorunları olan kimselerin iknâ edilmesinde, evvelâ o problemle ilgili muhatabın aklının yatırılması gerekir. İnsanlar aklının kavramadığı konular hakkında, buna 'aklım yatmıyor ki" şeklinde mukabelede bulunurlar. Aklî delilden maksat, tamamıyla, naklîn mesajını kavratmada bir mukaddimelik yapmaktır. Mütekellimlerin geliştirdiği aklî yöntemleri Kur'an'ın dışında görmek, insan tefekkürünün sınırlarını daraltmayı beraberinde getirir. Halbuki Kur'an, bu alanda insana ufuk açıcı ve yeni yeni yöntemler geliştirici uyarı ve tavsiyelerde bulunmuştur. Özellikle dinin anlaşılmasında mütekellimlerin ve müslüman filozofların geliştirdikleri aklî metodları Kur'an dışı görmek, yine Kur'an'ın rûhuna aykırıdır. Elbette mütekellimler, ortak aklın bir ürünü olan birikimlerden yararlanmışlardır. Bunda da çekinecek bir durum yoktur. Mütekellimlerin, özellikle isbât-ı vâciple ilgili kullandıkları aklî deliller buna en güzel örnektir. O halde yapılması gereken, nasıl ki mütekellimler, üstatlarının kitaplarına onlardan taklit etmeksizin delilleri öğrenmek için bakmışsa, aynı şekilde Kur'an'a bakan kimse de deliller öğrenir. Bedîhî aklın ürünü olan delilleri kim inkar edebilir? Şüphesiz bu deliller, sem'i anlamaya da vesile olacaktır.

Dinî konularla ilgilenen bir kimse, peygamberin doğruluğuna aklî açıdan ikna olursa -isterse çoğu aklî meselelerden olan ilâhiyat konuları olsun, ister sem'î, isterse şer'î delili azalttıkları hükümler olsun- onun getirdiği herşeyde ona uyar. Belki de selefin

yolu bu idi. Bu konu ile ilgili olarak *İbn Vezîr* (ö. 840/1436) şöyle diyor: "Hz. Peygamberin getirdiği din tamamlanmıştır. Felsefecilerin yaptığı gibi ince bakışla hüküm çıkarmak değil, açık mu'cizelerin delâletiyle onu tasdik ettikten sonra, ancak, ona uymak kalıyor. Selef bu yola girmişti. Bu konuda Mâlik b. Enes, kendisiyle tartışan biri için 'ne zaman bize diğerinden daha cedelci bir adam gelse onun cedelini Hz. Muhammed'e indirilene terkettik' demiştir."[668] Her ne kadar bütün bu görüşler, devir fikrinin çürütülmesine yönelik argümanlarsa da, burada anlatılan örneklendirmeler inananlar içindir. Bu inanan kimse, ister entelektüel düzeyde olsun isterse avam düzeyinde olsun, zaten o kimse, naklin bilgisine teslim olacaktır. Böyle kimselerin devir düşüncesinde anlamını bulan olguyla örtüştürülmesi de zaten doğru değildir. Bunu en güzel bir şekilde düşünce serüveninin hikâyesini anlatan çağdaş bir müslüman düşünür şöyle özetler: "Risâlet sâbit oluncaya kadar biz, akıl tarafındayız. Eğer hakiki ilahi vahiy gerçekleşirse ondan başkasına dönmemiz hem aklın kendisiyle ve hem de gerçek felsefe ve selefin yolu ile çelişir."[669] Zaten aklî delilden amaç ilâhî hakikatlere giden yolu bulmaktır. Yolu bulduktan sonra elbette dinî hayatın şekillenmesinde naklî delillere ihtiyaç vardır. Ama unutulmaması gerekir ki, naklî delilleri anlamanın yolu da akla ve onun hükümlerine müracaat etmekten geçmektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, her ne kadar müteahhirîn Eş'arîlik üzerinde Mu'tezile'nin asıl ve fer' düşüncesi etkili olmuşsa da, acaba, kelam tarihinde akıl ile nakli uzlaştırma problematiği çözülmüş müdür ya da bu problemin çözümünde nasıl bir yol ve yöntem izlenmelidir? Şimdi de çözüme yönelik olan bu sorulara cevap arayarak konuyu tartışacağız.

VIII. Akıl-Nakil Arasında Çatışma Problematiği

A. Akıl-Nakil Çatışmasının Tarihsel Kökleri

İslam düşünce tarihinde vahiy karşısında aklın konumu, öteden beri zihinleri meşgul eden bir sorun olmuştur. Bu sorun hâlâ günümüzde müslüman bilgin ve mütefekkirleri meşgul etmeye devam ediyor. Bu sorun, sem' ve akıl, nakil ve akıl, haber ve akıl gibi çeşitli şekiller ve hadis karşısında re'y, nas karşısında kıyâs, te'vil karşısında zâhiri anlayış, beyân karşısında burhân, irfân karşısında nazar gibi birbirine aykırı isimler almıştır. Müslüman bilginler, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin tanımlarında fıkhî, akîdevî ve kelâmî eğilimlere göre farklılaşmıştır. Batı medeniyeti ve kültürünün etkisiyle İslam düşüncesi tarihi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi üzerine tartışmalar daha çok artmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz ihtilaflara götüren problemlere ilâve olarak, Batı tarihi tecrübesinde akıl ve vahiy alanındaki parçalanma sorunu daha tehlikeli ve daha büyük tesir edici bir problem yaratmıştır. Günümüz İslam dünyasının düşünce haritası konularında düşünen bir kimse, büyük fikrî bölünmelerin kırılma noktalarını çok

iyi kavrar. Bu fikrî ayrılığı, vahiy-akıl arasındaki ilişki sorununa götürmek mümkündür. Zira, vahiy-akıl ilişkisi alanında ortaya çıkan ayrılma, *çatışma (teâruz) problematiği ve yeterlilik problematiği* gibi iki sorunu yansıtmaktadır. Ümmetin kültürlüleri ve mütefekkirlerinin dinî ve seküler eğilimlere ayrılmasına, "bilginin kaynağı vahiydir" diyen toplulukların ortaya çıkardığı yeterlilik sorunsalı ile sonraki grupların fert ve toplumun doğru yolu bulması, değerler inşâ etmek ve yeni bakış açılarının ortaya çıkmasında aklı yeterli görmede ısrar etmeleri sebep olmuştur. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, böyle bir problematik, kelâmî eğilimle haşvî eğilimler arasında meydana gelen fikrî çatışmanın bir sonucudur. Bu çelişkiyi aşmak için yeni bir yönteme dayalı ilmî bir bakış açısı geliştirmek gerekir.[670]

Kelam ilminin bilgi kaynakları arasında hem akıl ve hem de nakil yer alır. Tarihî süreçte kelamî ekollerden herbiri ekolün tabiatına ve gelişim şartlarına göre akıl ve nakilden birisine dayanma konusunda farklı yöntemler benimsemişlerdir. Elbette bu farklılaşmanın ortaya çıkmasında yukarıda sayılmış olan nedenler kadar, yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel çevresinin etkisi olduğu gibi din dilinin izahı sadedindeki anlatım ve yeni yorumlar getirme güçlüklerinin de payını hesaba katmak gerekir. Bir başka açıdan kelamî ekollerin akıl ve nakil dengeleri arasında yaşanan dönüşümlerde meydana gelen farklılaşmanın arka plânında içe kapalı olmak kadar dışa açık olmanın da rolünü yabana atmamak gerektiği kanaatindeyim.

Kelam tarihinde aklı naklin önüne geçirme ya da nakli aklın önüne geçirme çevresinde yapılan çatışma (teâruz) temelli sorunsalın arkasında akla değer veren zihniyetlerle aklı küçümseyen haşviyye zihniyetleri arasındaki kadim tartışma vardır. Ama bu tartışmayı "çatışma" kavramıyla ifade etmek doğru mudur? Nihâyetinde akıl ve nakil birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu iki bilgi kaynağı olması gerekmiyor mu? Halbuki, İslam'ın temel inanç esaslarında devir düşüncesine yol açıcı naklî delilleri tercih etme, her ne kadar aklî yönelime aykırı düşse de bazen de diğer mes'elelerde naslara başvurmayı engellemez. Aksine, aklın alanı-

na giren konuları desteklemede nakle yeni açılımlar kazandırır. Bunu tersinden de okumak mümkündür. Bazen de naklin alanına giren kimi konuları, aklî bakış açıları takviye eder. Akıl-nakil ilişkisi tartışılırken bir çatışma zemininden ziyâde "uyum" fikrinden hareketle konuların mantıkî temellere oturtulmasında yarar vardır.

Akıl-nakil arasında ilk defa çatışma düşüncesinin Mu'tezile eliyle başladığı iddiası doğru değildir. Mu'tezile akılcılığı vahiy-akıl düzlemleri arasında mutlak bir çatışmayı öngörmediği gibi etkisi devam etseydi bir İslam bilgi sekülerleşmesine yol açmazdı. Aksine, Mu'tezile'nin teolojik sistemi, aklı bir bilgi kaynağı olarak kullanırken temel amacını Allah'ın tevhid ve tenzih prensipleri etrafındaki Mutlak farklılığını vurgulamak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla batı akılcılığı bu düzlem yakınlaşmasına yol açarken Mu'tezile akılcılığı bu düzlem yakınlaşmasını mutlak anlamda engellemeye yönelmiştir.[671] Kelamî düşüncede akıl-nakil tartışmalarını izah etmede "teâruz/çatışma" kavramını ilk defa kim kullanmıştır? "*Teâruz*" sorunsalı genel bir şekilde *İbn Teymiyye*'nin "*Der'u Te'âruzi'l-Akıl ve'n-Nakl*" adlı eserinin başlarında *Fahreddîn er-Râzî*'ye nispet edilir. İbn Teymiyye, Râzî'nin "*Esâsu't-Takdîs*" adlı eserinde "*naklî delillerin zâhiri aklî delillerle çatıştığı zaman sorun nasıl çözülür*"[672] başlığı altında ileri sürdüğü görüşleri şu şekilde özetlemiştir:

"Eğer sem'î delillerle aklî deliller, bizzat rivâyet ile akıl ya da nakil ile akıl çatışırsa, şu durum ortaya çıkar:

-Ya bunların arası bulunacaktır ki, bu imkansızdır.

-Ya bunların tümü reddedilecektir ya da nakle öncelik verilecektir ki nakilde asıl olan akıl olduğundan bu da muhaldir. Eğer biz nakli, onun aslı olan aklı küçümseyerek aklın önüne geçirirsek, bir şeyin aslını küçümsemek, onu küçümsemek anlamına geldiğinden, aklı küçük görerek nakli öne almakla hem aklı ve hem de nakli küçük görmüş oluruz. Bu yüzden yapılması gereken şey, aklı öne geçirmektir; nakil sonra gelir. Akla uymayan nakil, ya te'vil edilir ya da iş aklın hükmüne bırakılır. İki zıt şey karşı karşıya geldiğinde onları birbiriyle uyuşturmak veya ikisini de

birden reddetmek mümkün olmayan bir şeydir."[673]

Fahreddîn er-Râzî ve takipçileri, akıl-nakil konusunda İbn Teymiyye'nin özetlediği bu görüşleri "*ana ilke*" olarak isimlendirmişlerdir. Gazâlî'den tutun da Âmidî'ye varıncaya kadar, aklî çelişkiler olabileceğinden söz edilir. Çünkü, naklin delâleti zannidir ve yokluğuna delil getirilmeden kesin olarak delil kabul edilemez. İbn Teymiyye bütün bu görüşleri eleştiriye tabi tutar.[674] İbn Teymiyye'nin müteahhirin kelamı eleştirmesi –ki daha çok Râzî'yi hedef almıştır- Allah hakkındaki bilginin ne felsefenin ne de felsefî teolojinin aklî yöntemleriyle elde edilebileceği hususundadır. O, ancak Allah'ın Kendisini Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamber aracılığıyla tanıttığı şekilde, tanınabileceğini vurgulamıştır.

Geçmiş ifadelerden de anlaşılacağı gibi sorunsal, keyfiyetin sınırlılığı ile alakalıdır. Bu sınırlılığa da uymak gereklidir. Sebebi, çatışmanın sınırlarını aştığından ya da akli hükümlerle naklî hükümler arasında bulunan çatışmadan dolayıdır. Aklın ve naklin çatışması konusunda Râzî'nin görüşlerini dayandırdığı ilke, aklın, naklin önüne geçmesini gerekli kılıyor. Çünkü, akıl, naklin aslıdır. Zira İbn Teymiyye, *'Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl'* adlı eserinde "*akıl, naklin esasıdır*" ilkesini kabul etmiyor, eğer kabul edilirse, bunun fesada yol açacağını iddia ediyor. O, kat'î olan aklî ve naklî deliller arasında hakiki çatışmanın meydana gelmesinin mümkün olmadığı sonucuna varıyor. Buna ilâve olarak, aklî çelişkinin ortadan kaldırılması gerektiğine de inanıyor. İbn Teymiyye, "*teâruz sorunsalı*" çevresindeki tavrını, Râzî'nin tavrına karşı çıkma şeklinde belirliyor: "Nakil ile akıl birbiriyle çatıştığı zaman, nakli öne geçirmek gerekir. Çünkü akıl, naklin haber verdiği her şeyi tasdik ettiği halde, nakil aklın haber verdiği herşeyi tasdik etmemektedir. Naklin doğruluğu bilgisi sadece aklın haber verdiği şeylere dayanmamaktadır."[675] Bu görüşe göre akıl, naklin destekçisidir.

Diğer taraftan, akıl-nakil çatıştığı zaman, akıl, Allah katından indirilmiş olan vahye arzedilir. Çünkü vahiy aklı, teklifin dayanağı kabul etmiştir. Kat'î olan aklî ve naklî hükümler arasında çatış-

ma olmayacağını kabul eden ve kat'î olan hükmü asıl kaynağına bağlamaktır, diyen İbn Teymiyye, kat'î olanlar arasında çatışma yoktur, eğer ikisi de zannî ise, bu durumda onlardan birisinin tercih edilmesi istenir. İster akli, isterse nakli olsun, hangisi tercih edilmişse o öne geçirilir, görüşündedir.[676]

Acaba, kat'îlik ifade eden aklî delili, zannîlik ifade eden naklî delile tercih ettiğimizde sorun çözülmüş oluyor mu? *İbn Teymiyye*:"Biz aklın nakle muhâlif oluşunu, naklin gerek onu Resulullah'tan rivâyet edenin yalan söylemesinden ya da nakilde hata etmesinden dolayı iddia ediyoruz" diyen kimselere denilir ki, bu şöyle demeye benzer: "Biz aklın nakle muhâlif oluşunu, muhâlif olan aklî delilin bazı yanlış öncüllere dayanması sebebiyle ispat ediyoruz. Şüphesiz nakle aykırı akli delillerin öncüllerinde oldukça uzun, gizli, müphem cümleler, birbirine ters, sorunlu açıklamalar bulunmaktadır. Bütün bunlar sem'î delillerin öncüllerine sızan fesattan çok daha fazlasının aklî delillerle olduğunu gösterir."[677] Böylece akıl ve nakil arasında başlayan ihtilâf yeni bir boyut kazanıyor. Burada sorun, kat'î delili öne alıp zannî delili geri bırakmak değil, aksine sorun, aklî menkûl karşısında naklî ma'kûlü tercih etmeye dayanan bir başka yönteme karşılık, nazar ve istidlâl yöntemini isbat etmektir. Bundan dolayı İbn Teymiyye, vahiy ve nübüvvetin doğruluğunun isbâtı konusunda aklın merci' oluşunu te'kit ediyor. Çünkü akıl isbat ettikten sonra vahiy ve nübüvvetin doğruluğuna dayanan menkûlün muhalefeti anında doğru olanı çıkarıyor. İbn Teymiyye'nin görüşünde akıl, "*mütevveli*" dir. Akıl, Rasulü veli göstermiş, sonra da kendisini azletmiştir. Çünkü akıl, Rasulün haber verdiklerinin doğru olduğuna ve emrettikleri şeylere itaat etmenin gerekliliğine delâlet eder. Dolayısıyla akıl, Rasulullah'ın, Allah'tan verdiği haberlerde masum olduğunu ve onun hata yapmasının caiz olmadığını bilmektedir. Öyleyse, korunmuş olanın sözünün, aklî istidlâllerden muhâlif olan görüşlere takdim edilmesi daha uygundur.[678] Bu metinden anladığımız kadarı ile İbn Teymiyye akla, peygamberi görevlendirdikten sonra kendini azletmek gibi bir rol biçmektedir.

İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı kelamî akıl, risâletin kaynak olması konusunda şüpheye düşenlerin aksine, risâletin doğruluğunu reddetmiyor. Bu akıl, düşünce merkezli bir alanda dolaşarak zannî haberden uzak durma konusunda ısrar eden akıldır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, zannî olan nakil karşısında, akla dayalı hükümleri reddetmede ısrar ediyor. İsnadı zayıf ve metni tartışmalı zayıf haberlerden uzaklaşmaya çağıran kimseleri reddetmekle ilgili olarak şunları söylüyor: "Eğer onlar, 'aslen delil olmadığı halde delil zannedilen, gerek isnad ve gerekse metin yönünden, haber veren yalan söylemiş yahut hata etmiş olabileceği gibi lafzın birkaç anlama ihtimali olan öncülleri zannî olan dellilleri kasdetmiştik' derlerse onlara şöyle denilir: "Siz, nakli delili aslında delil almadınız. Aksine, onun delil olmasına inanmada cehaletiniz olması ya da delil olmadığı halde delil zannetmeniz, nakle aykırı olarak açıklanan aklî delilin de gerçekte delil olmamasını ancak cehaletten dolayı onun delil zannedilmesini veya onların aklî kesin hükümler olmamasını mümkün kılar.[679] İbn Teymiyye'nin bu görüşlerinden, mütekellimlerin her ne kadar aklî burhanlar dedikleri ve kat'î delil olarak benimsedikleri hükümlerin gerçekte zannî deliller olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Onun bütün çabası, akıl-nakil çatıştığında naklin tercih edilmesinden yanadır.

Biz İbn Teymiyye'nin hasımlarıyla yaptığı, "*çatışma problematiği*"yle ilgili kelamî tartışmalardan hiçbir zaman beşerî hayata yönelik akıl ve vahyin önemi konusunda şüpheyle ilişkili bir şey görmüyoruz. Her iki bakış açısı taraftarları da -ister akıl ve isterse nakil olsun- kat'î hükümlere uymanın zorunlu olduğu ve kat'î olan aklî ve naklî deliller arasında bir çatışmanın olamayacağı noktasında görüş birliğine varmışlardır. Çatışma problematiği, bizâtihi aklî ve naklî deliller arasında değil, düşünce ve istidlâlde *iki akıl ve iki metod anlayışları* arasındadır. Örneğin, *Fahreddîn-i Râzî*, hiçbir zaman vahyin bilgi kaynağı oluşunda şüphe etmemiştir. Bilakis o, *'Esâsu't-Takdîs"* adlı kitabında yaptığı gibi, varlığın genel tasavvurunu sınırlandırmada Kur'anî naslara büyük önem vermiştir. Fakat o, âyetlerin zâhiri manasına hamletmenin

mümkün olmadığı zamanlarda bu âyetleri te'vil etmeyi ve kat'î olan aklî hükümmlerle âhâd haberler çeliştiği zaman, bu haberleri ihtiyatla karşılamaya çağırdı. İbn Teymiyye ise, naklin doğruluğunu açıklama konusunda aklın ilkelerinin önemli oluşunda şüpheye düşmedi, fakat o, şüpheye mahal olmayan hususlarda, herşeyin kat'î olan aklın hükümlerine hamledilmesi gerektiği görüşüne karşı çıktı.[680]

Öte yandan, akıl-nakil arasında çatışma problematiği çevresinde yapılan tartışmaları sadece şahıs plânında *İbn Teymiyye* ile *Râzî* arasında sınırlandırmak da doğru değildir. Bu fikrî anlaşmazlık, şahıs eksenli olmaktan ziyâde, kelamî ve selefî iki büyük fikrî akım arasında meydana gelmiştir. İbn Teymiyye ve Râzî'nin görüşleri çevresinde temsil edilen akıl-nakil çatışması problematiği temelindeki tartışmalar geçmiş asırlar boyunca İslam düşüncesinin gelişme seyrine renk veren kutuplaşma halini ifade eden iki ana duruşu gösterir. Çünkü bu muhâlif fikri çizgi gelişim süreci nihayetinde ilimleri aklî-naklî ilimler şeklinde iki kısma ayırmaya kadar götürmüştür. Aklî ve naklî ilimler arasında meydana gelen tartışmaların özünü Gazâlî'nin eserlerinden izlememiz mümkündür.[681] Çünkü o, Mu'tezile'den sonra kelamî aklın meş'alesini taşıyan Eş'arî mütekellimlerin en büyüklerindendir. Gazâlî, önemli usul kitaplarından olan "*el-Mustasfâ..*" adlı eserinin girişinde ilimleri aklî ve naklî ilimler şeklinde iki kısma ayırır. Diğer ilimler arasında usûl ilminin mertebesini açıklarken şunları söyler: "Bil ki, ilimler; tıp, matematik, geometri gibi *aklî*; kelam, fıkıh ve usûlü, hadis, tefsir ve bâtın ilmi gibi *dinî* ilimler şeklinde kısımlara ayrılır.[682]

Buna rağmen Gazâlî, usul kitaplarında, sürekli aklın öneminin gerekliliğini vurgulayarak akla, "*azledilmeyen ve değiştirilemeyen hâkim; tezkiye edilmiş ve âdil kılınmış dinin şâhidi*" gibi övücü tanımlarda bulunarak büyük değer vermiştir.[683] İlimleri aklî-dinî ilimler şeklinde ikiye ayıran Gazâlî, dipnotlarla aklî ilimleri daima savunmuştur. Müellife göre şeriatın doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği matematik, geometri ve astronomi gibi sırf aklî olan ilimler, istikrarsız aldatıcı zanlar ile, yararsız

doğru bilgiler arasında yer alır. Hadis ve tefsir gibi naklî ilimlere gelince, bu ilimleri elde etmede akla pek yer olmadığı için herkesin elde etmesi aynı derecede eşittir. Gazâlî'ye göre akıl ve sem'in eşleştiği, dünyâ ve âhiretle ilişkili olan ilimler daha çok önemlidir.[684] Şüphesiz Gazâlî'nin yaptığı bu ayırım, akıl-nakil sorunsalının ileri düzeyde bir yansımasını teşkil eder.

Akıl-nakil çatışması sorunsalı, Kur'anî söylemin tesiriyle şekillenen İslamî aklın içinden doğmadı; aksine böyle bir çatışma, tercüme kanalıyla İslam dünyasında Yunan felsefesinin yerleşip Yunan aklının İslam düşüncesine te'siri neticesinde ortaya çıkmıştır. Kur'an tetkik edildiğinde, vahye karşı çıkan atalar kültünün güdümlü ve bağımlı akıl anlayışını şiddetli bir şekilde eleştirdiği görülür.[685] Bu eleştirilerde aklı kullanmaya vurgu yapılır. Çünkü insan, ilâhi hitabı ve çevresindeki herbiri Allah'ın varlığının alâmeti olan sayısız işaretleri anlamaya kudretli yaratılmıştır. Bundan dolayı Kur'an, insanı, işlevsel akıl yordamıyla eşyâ üzerinde düşünmeye çağırıyor.[686] İslam, aklı, sadece belirli nesneler üzerinde değil, bütün bir varlık dünyası üzerinde kullanmayı öneriyor. Böylece o, hedef olarak, istidlâle dayalı bir akıl anlayışını öne çıkarıyor. Bundan amaç, hem bilgi üretimine katkı yapmak ve hem de yaratıcıyı takdir etmektir. Kur'an Allah'ı gereği gibi takdir etmeyenlerden görüşlerinin doğruluğuna kesin deliller sunmayı ve bilgilerinin kaynağını açıklamayı talep etmektedir.[687] Aklı kullanma konusunda İbn Teymiyye gibi selefilerin âyetlerin mana ve maksadına değil de lafzına takılıp kalmaları Kur'an'ın rûhuna aykırıdır. Kesinlikle Kur'anî bakış, doğru ve yanlışı, hayır ve şerri birbirinden ayırmada insanın gücünü saf akla bağlıyor. *Temyiz yaşı*, sebep-sonuç ilişkilerine bağlı kalarak aklı kullanabilme çağıdır. Geçmişte mütekellimlerin akıl anlayışlarını verirken değindiğimiz gibi akıl, ilahi söylemi kavrayabilecek potansiyel bir kuvvete sahiptir. Allah doğuştan bu kuvveti, insanların yapılarına yerleştirmiştir.

Mütekellimler varlığın hakikatini anlamada aklî yeterlilik üzerinde ısrarcı olan Yunan felsefesinin ölçüyü kaçırmış akıl anlayışlarına karşı çıkarak, varlık ve bilgi nazariyesini vahyin delâ-

letine uygun bir şekilde yeniden düzenleme yoluna gitmişlerdir. Böylece mütekellimler felsefecilerin yetkin akıl davasını reddederek, aklî eğilime rağmen bilgi kaynağının vahye dayanmasının zorunluluğunu pekiştirmişlerdir. Örneğin *Cüveynî*, sahih akıl yürütmeye ulaştıran delilleri aklî; sadık bir habere ya da uyulması vâcip olan bir emre dayandıran delilleri de sem'î olarak adlandırıyor. [688] Böylece mütekellimler, felsefecilerin geliştirdiği *'faal akıl'* ve buna tabi olan akıl anlayışlarından uzaklaşmışlardır. Onlar, geçmişte de izah ettiğimiz gibi garîzî ve mükteseb akıl gibi iki akıl anlayışını benimsemişlerdir.

İslamî akıl anlayışı hicrî beşinci yüzyıla kadar aklın yapısı ve düşünce araçları alanında büyük başarılar kaydetmesine rağmen, *İbn Teymiyye*'nin akıl-nakil arasında ortaya çıkan çatışmayı kaldırma şeklindeki projesinin başarılı olduğu söylenemez. Bu proje, 'çatışma sorunsalı'nı ortadan kaldırmada âciz kalmıştır. Çünkü İbn Teymiyye ve izleyicileri, salt naklin yeterliliğinden hareket ederek öznel bir yöntem benimsemişlerdir. Müteahhirin kelam döneminde de gerek selefî anlayışı benimseyen ve gerekse kelam yöntemini savunan bilginler tarafından akıl-nakil çatışması çevresinde tartışmalar hep yapıla gelmiştir. Örneğin, kendisine kelamî yöntemi rehber edinen *Mâverdî*, delil olma bakımından akıl-nakil arasında mütekellimlerin ihtilaf noktalarına değinerek şu soruları sorar: "Bu konuda öncelik akla mı yoksa nakle mi aittir? İkisi aynı anda mı geldiler ya da akıl öne geçti, vahiy aklı mı takip etti?" Bu konularda mütekellimlerin anlaşmazlığa düştüklerini söyleyen müellif, akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüş ayrılıklarını iki maddede özetler:

-Akıl ve din birlikte geldi. Biri diğerini geçmedi.

-Akıl öne geçti, sonra onu din izledi. Çünkü dinin sıhhatine aklî olgunlukla delil getirilir. Bundan dolayı Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"*[689] Bu soruya cevap, ancak aklî olgunluktan sonra bulunur[690] diyen *Mâverdî*, epistemolojik açıdan, nakli kavramada akla öncelik vermiştir.

"Çatışma sorunsalı" konusunda selefî bakış açısını benimse-

yen *Ebu'l-'Izz* (ö. 792/1389) "eğer akıl-nakil çatışırsa, naklin öne geçirilmesi gerekir. Çünkü iki delilin arasını bulmak, iki zıddın arasını bulmaktır. İkisini de reddetmek iki zıddı reddetmektir. Aklı öne geçirmek imkansızdır. Zira akıl, sem'in sıhhatine ve onun bildirdiği şeyin kabulünün zorunluluğuna işaret etmektedir. Nakli kaldırsak, o zaman da aklın bu delilliğini de kaldırmış oluruz. Aklı kaldırsak o zaman da nakle muârız olması uygun olmaz"[691] şeklinde kanaat belirtir. Akıl-nakil çatışması konusunda bu selefî bakış açısı görüldüğü gibi çelişik bir durumdadır. Adeta, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin akıl-nakil düşüncesi tersinden okunmuştur. Dolayısıyla, tartışma çözülmek yerine daha çok karmaşık hale gelmiştir. Böyle bir bakış açısı kısır döngü meydana getirir.

'Çatışma sorunsalı" meselesinde orta bir yol tutan mütekellimlerden bir diğeri de *Gazâlî*'dir. Bu müellife göre, akıl ve naklin gerçekte çelişmesi mümkün değildir. Bu bazı anlayışlarda mümkün görünse de, her ikisi de doğrudur ve doğru olan çelişmez. Kur'an, din-akıl konusunda bir dengeden söz eder. Bir başka ifade ile akıl-nakil arasında bir mücadele sözkonusu değildir. Gazâlî ve bazı bilginler, bu espiriyi açıklamada şu âyeti delil olarak kullanırlar:

"Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba (misbâh) bulunan kandillik gibidir.(Kemişkât). O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese de ışık verir. (Bu), nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah herşeyi bilir."[692]

Kur'an'ın söyleminde sembolik bir dil türü olan mecâzî anlatımlar vardır. Dil açısından bu garipsenecek bir durum değildir. İslamî gelenekte, yukarıdaki âyette geçen ve lamba anlamına gelen misbâh, akıl, kandillik anlamına gelen mişkâ(t) sadr, fanus anlamına gelen zücâce sözcüğü kalb ve mübârek bir ağaç anlamına gelen şecere-i mübareke tabiri din, doğuya ve batıya nispet

edilmeyen ifadesi ise, İslam dininin ifrat ve tefritten uzak bir denge dini manasına yorumlanmıştır. Bir başka ifade ile, âyette geçen zeytûn, Kur'an manasınadır. O halde yağ nasıl lambanın ışığını artırırsa, Kur'an'da aklın gücünü artırır. Eğer Kur'an akla yardım etmeseydi, neredeyse aklın açıklamaları yeterli olacaktı. Nûr üstüne nûr ise, Kur'an'ın nûru ve aklın nûru olarak değerlendirilmiştir.[693] Bu yorum da gösteriyor ki, din ve akıl arasında bir rekâbet sözkonusu değildir. En büyük mu'cize olan aklın yaratılması konusu üzerinde düşündüğümüz zaman, aklın Allah tarafından kullara verilen ilk elçi olduğunu görürüz. Gazâlî'nin dediği gibi Kur'an, eşya üzerine ışıkları yayılan güneş gibidir. Her iki ışıktan da yararlanmaya çalışmak akıllıca harekettir. Akıl da ışığını güneşten alan ay gibidir. Bunlardan sadece biri ile yetinen câhil ve ahmaktır. Kur'an'ın nûru ile yetinip akıldan yüz çeviren kimse, güneşin ışığına karşı gözlerini kapayan gibidir. Onun körlerden farkı yoktur. Akıl, din ile beraber olursa, nûr üzerine nûrdur. Bunlardan birine şaşı gözle bakan çürük iple kuyuya inen kadar ahmaktır.[694] Gazâlî bu görüşleriyle, açıkça, akıl ve dini rekâbet alanına sokucu çatışmacı bir mantık izlemekten uzak duruyor. Her ne kadar akıl, vahyi anlamada bir araç ise de, aklın oluşturucu özelliği de gözardı edilmiyor. Çünkü, akıl, bütün zamanlarda bir takım etkilere açık olduğu için vahiy gibi yanılmazlık zırhına büründürülemez. Akıl ışığını ne kadar Kur'an'dan alırsa, en doğru olana ulaşmada o kadar kısa zamanda mesafe alır. Bu noktada dinin anlaşılması konusunda bir düşünce birikimi olan Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu '*akıl-nakil düşüncesi*' tarihsel İslam anlayışlarında ortaya çıkmış olan bir zorunluluktur.

Çatışma sorunsalının çözümü üzerine eğilenler arasında *Ebû Bekir İbnü'l-Arabi* (ö.543/1148) de vardır. O, aklın, hakikati kavramaya uygun bir biçimde yaratıldığını, akıl ile naklin aynı kökten çıkmış bir dal gibi olduğunu kabul eder. Ona göre, bu ikisi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Akıl her ne kadar bilinmesi gereken şeylerin bilgisine uluşabilecek bir nitelikte yaratılmışsa da, gerçekleri bütün yönleriyle kavramakta yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Allah bazı kullarını peygamber olarak seçmiş ve diğer

insanların tek başlarına akıllarıyla detaylı bir şekilde elde edemeyeceği bilgileri ve kendisine ulaştırıcı yolları vahiy yoluyla öğretmiştir. Dolayısıyla, naslarda akla aykırı bir hüküm bulunması imkansızdır. Zira akıl, İslam dininin doğruluğunun bir delilidir. Eğer, akıl-nakil arasında bir çatışma sözkonusu olursa, ilk olarak o konuyla ilgilenen kişinin anlayış noksanlığı ihtimaline yer verilir. Bu durumda nas, asıl kabul edilir ve aklın da ona tabi kılınması gerekir. *İbnü'l-Arabi*'ye göre, yerine göre, kimi durumlarda, aklın asıl, naklin de ona tabi kılınabileceği ya da her ikisinin de asıl kabul edilebileceği durumlar olabilir. Nitekim zâhiren birbirine aykırı gibi görünen bazı müteşâbih âyet ve müşkil hadisler vardır. Böyle durumlarda aklî bakış açısı konuya açıklık getirirken nakli delil de gerçekleri amacından saptırıcı bütün muhtemel yanlış anlamaları düzeltir.[695]

Bir başka yerde *İbnü'l-Arabi*, yine duruma göre, aklı asıl kabul edip, nakli ona tabi kılmanın akla bile aykırı düşeceğini söyler. Örneğin, aklın bir tarafa bırakılıp, salt nakli delilin zâhirinde ısrar etmek de eleştiri ve itiraza açık bir tutumdur. Burada, akıl ile nassı uzlaştırmaya çalışmak en isabetli yöntemdir. Akla ve nakle gereken değer, ancak, bu yol ve yöntemle verilmiş olur.[696]

Mâtürîdî, akılla nakil arasında esaslı bir denge kurabilmiş; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zarûretine inanmış ve dine muhalif olmayan noktalarda aklın hükmünü esas kabul etmiştir.[697] Onun kelam sisteminde akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurulmuştur. Çünkü ne akıl vahye ihtiyaç duymadan tek başına varlığını sürdürebilecek durumdadır, ne de akıl olmadan vahyin bir önemi vardır. Başka bir deyişle Mâtürîdî, vahiy konusunda aklın hiçbir yerinin bulunmadığını iddia ederek bir *fideizm* ve aklî pasifliğe gitmediği gibi, aklın peygambere ve onun mesajına ihtiyacı bulunmadığını; vahyin öğrettiklerini aklın zaten bildiğini iddia ederek bir *dinî sübjektivizme* de gitmemiştir. Bilâkis o, aklın, tekbaşına ancak Allah'ın varlığını bilip, daha sonra Peygamber aracılığıyla bildirilecek olan vahye bir zemin hazırlığı; Peygamberi ve mesajını kabul ettirecek deliller sağlayıp, vahyedilen hakikatlere

derin bir nüfûz ve onların savunulması için bir âlet olduğu kanaatindedir.[698]

Akıl-nakil alanında 'çatışmacı' bir bakış açısından uzak, din ve akıl bir başka ifade ile din ve felsefe ilişkilerini *"tevfîk"*[699] kavramı çerçevesinde ele alan İbn Rüşd bu konuyu çok güzel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. İbn Rüşd'e göre felsefe, varlığı akılla tetkik ederek ve aklı kullanarak hakikatin bilgisine ulaşmada onu epistemolojik bir vasıta olarak görür; din ise, felsefe gibi varlıkları akıl yoluyla tetkik ederek bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet eder.[700] Din ve felsefenin ortak alanı ve amacı, varolanlar üzerinde düşünmek ve onları Allah'ın varlığına delâletleri bakımından incelemektir. İbn Rüşd'ün aklî istidlâlinin referansı, doğrudan Kur'an'dır.[701] Bu sebeple O, Haşr Sûresi'nin 2. âyetinde geçen "*i'tibâr*" sözcüğünü, kıyas ve istidlâl anlamında kullanır. Onun felsefî terminolojisinde '*i'tibâr*'; bilinenden hareketle bilinmeyeni çıkarmak ya da bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi ortaya koymaktır. Bundan dolayı o, aklî ve şer'î kıyasları varlık üzerinde birlikte kullanmanın gerekliliğinin dinî açıdan farz olduğunu savunur. Çünkü, akıl gibi din de varlığı akılla araştırmaya çalışmıştır. İbn Rüşd'e göre, burhanî kıyas, dinde vârid olan şeylere muhalefete götürmez. O halde hak, hakka aykırı düşmez.[702] Bu bir tür akıl ile din arasında bulunan ilişki biçimidir. Hikmet, *şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir'*[703] diyen İbn Rüşd, dine ve felsefeye, iki ayrı aksiyomatik yapı -iki ayrı çıkarımsal farazî- binâ olarak bakmıştır. O doğruyu, her ikisinin kendi sınırları içinde bulmak gerektiğine inanıyordu.

İbn Rüşd, akıl-vahiy ilişkisini taban tabana birbirine zıt olan hususlar değil, birbirinin tamamlayıcısı unsurlar olarak algılamıştır. Burada önemli bir hususa da işaret etmek gerekir. Akıl parçacı bir hayat görüşüne sahip olduğu için vahiyle aydınlanmaya ihtiyacı vardır. Eğer akıl, kendi kendine yeterli olsaydı, Allah'ın vahiy göndermesine gerek kalmazdı. İşte ne zaman ki, insan aklı, vahiyle bir bütünlük sağlarsa, yekpare bir hayat gerçekliğini daha iyi algılar. Böylece vahiy, akılla sunulan rehberliği ol-

gunlaştırır.[704] Bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, İbn Rüşd de 'çatışma problematiği'ni çözmeye çok yaklaşmıştır ama, tam olarak çözüme kavuşturduğu söylenemez.

B. Akıl-Nakil Çatışmasının Çözümü

Görüldüğü gibi, kelam tarihinde *"akıl-nakil çatışması"* sorunsalının çözümü tam olarak başarıya ulaşmış değildir. Çatışma sorunsalının çözümünde *"vahiy ve aklın çatışması mümkün müdür?"* sorusunu yeniden sorup, bu soruya cevap aramak gerekir. Vahiy ve akıl arasındaki çatışmadan söz ederken, içerik olarak benzerlik ilişkisi bakımından sorunu çözmek için şöyle bir hipotezden hareket edilebilir. Örneğin biz, Coğrafya, Kimya ve Fizik bilimlerinden bahsederken mefhûmlar ve yargılar hakkında hiçbir zaman çatışmadan söz etmeyiz. Herbir bilim dalının bilgi elde etme yolları ve konusu bakımından kendisine özgü yöntemleri vardır. Coğrafya'nın, "Himalaya dağları dünyadaki dağlardan daha büyüktür" hükmü, Kimya'nın "mide, asiti eritir" hükmüyle hiçbir zaman çelişkiye düşmez. Vahyin içeriği ile aklın içeriği bu örneklere benzetilemez mi ya da benzemez mi?[705]

Geçmiş bölümlerde de üzerinde durduğumuz gibi, mütekellimlere göre akıl, fıtrî/garîzî ve mükteseb olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Fıtrî akıl, duyuların algılamalarından soyutlanarak elde edilen basit genel tasavvurların doğuşuna sınır koyan akıldır. Akıl bir vasıtaya muhtaç olmadan kendilerine yönelmesiyle doğruluklarına hükmeder. Örneğin, *"bütün, kendi parçasından daha büyüktür"* gibi. Bütün insanlarda bu akıl eşittir. Eğer bu akıl kaybedilirse, insan doğru düşünmekten âciz kalır. Mükteseb akıl ise, insanın tecrübeler yoluyla elde ettiği akıldır. Her hangi bir konuda fıtrî aklın tatbikinden doğmuştur. Mükteseb akıl hem tasavvuratı ve hem de tasdikatı içine alır. Birbirinden ayrı olarak bu durum üç kısımdır:

a) Bunlar, duyu-ötesi varlıkla ilişkili aşkın olan hükümlerdir. Amellerin karşılığı için öldükten sonra yeniden dirilmek gibi.

b) Sosyal hayat dairesinde beşerî aklın yöneldiği ahlâkî-değer-

sel hükümlerdir. Doğruluk güzeldir, yalan çirkindir gibi.

c) Doğal ve tarihi olarak insanın düşüncelerinden çıkan tecrübeye dayalı hükümlerdir. Yerçekimi kuvveti gibi.

Bütün bu örneklerden yola çıkarak söylemek gerekirse, aklın yapısı üzerinde düşündüğümüzde açıkça görürüz ki, vahyin hükümleriyle fıtrî aklın hükümleri arasında bir çatışmanın olması imkansızdır. Fıtrî akıl, kapsamlı hükümlere nazaran, pratik hükümlerle yetinir. Pratik bir tabiata sahip olan fıtrî akıl, genel hükümlerin tek başına doğruluğuna ve yalan oluşuna hükmetmeye mâlik değildir. Fakat o, hükümler topluluğunun doğruluğunu yalanlamaya ve iç tutarsızlıkları açığa çıkarmaya güç yetirir. Meselâ fıtrî akıl, insanın topraktan yaratıldığından bahseden Kur'an'ın hükmüne ya da öldükten sonra diriliş gününde Allah'ın huzurunda insanın mes'ûliyetine hükmetmeye itiraza güç yetiremez. Ama o, ilk yaratılışa bakarak ikinci yaratılış hakkında değerlendirmede bulunmaya güç yetirir. Kur'an'ın hükümler manzumesinden iç uygunluk ortaya çıktığı zaman, fıtrî aklın, Kur'an'ın münferit bir hükmü konusunda itiraz etmesi ve şüpheye düşmesi mümkün değildir.

O halde, vahiyle, fıtrî akıl arasında çatışmanın meydana gelmesi mümkün değilse, vahiyle mükteseb akıl arasında çatışmanın meydana gelmesi nasıl mümkün olur? Bu soruya cevap vermek için Kur'anî hitabın içsel yapısından başlayarak cevap bulmamız mümkündür. Çeşitli hükümleri içeren âyetlerden oluşan Kur'an, varlık düzlemini üç ilişki boyutunda ele alır: *Genel duyu-ötesi/metafizik varlık alanı, görünen tabii varlık alanı ve yaşayan insanın varlık alanı.* Fakat bu Kur'an'ın hükümleri peşin/hazır hükümler değildir. Aksine naslarda yer alan hükümler, hüküm çıkarmadan önce aklı kullanmaya ve nazarda bulunmaya muhtaçtır. Çünkü vahiy, bilgi kaynağı olup, akıl içeriğini ondan alır. Bu sebeple, fıtrî aklın bir tatbikatı olan mükteseb akıl ile, Kur'an'ın âyetleri arasında doğrudan bir çatışmanın meydana gelmesi muhaldir. Her hâlükârda bilgi verileriyle bilginin kaynağından çıkan tasavvurât ve mefhûmlarda çatışmanın meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu bilgi verileri mükteseb aklın teşekkülü için fıtrî aklın

kullandığı malzemelerden oluşur. Akıl-vahiy arasındaki çatışmanın kaynağı, diğer bir kaynaktan çıkan hükümlere dönmesi gerekir. Aklî bilgilerin kendisinden doğduğu diğer kaynak nedir?

Aklî tasavvurât ve hükümlerinden meydana gelen bilginin diğer kaynağı, insan için, içtimâî ve tabiî varlık alanıdır. Tabiî bilgi ile akıl mefhumu arasında sıcak bir ilişki bağı vardır. Bundan dolayı ilk müslümanlar, tabiî ve içtimâî muhitlerde aklı kullanmakla ilgili hususlara aklî bir nitelik vermişlerdir. Bundan dolayı, ilk müslüman bilginler, tıb, geometri, matematik, astronomi ve sivil yönetim/siyaset bilimi gibi aklî ilimlere eğilim konusunda bir sıra takip etmişlerdir. Aklî ve naklî ilimlerin kısımları görünen vâkıaların yapısı üzerinde düşündüğümüzde ve maddî vâkıaların bilimsel sonuçları konusunda aklı kullanarak elde ettiğimiz kesbe dayalı bilgilerle ilişkili olan hususlar, çatışma sorunsalının tabiatında bize yeni bir boyut açıyor. Burada akıl ve nakil arasındaki çatışma sorunu, nakle dayalı metinlerde doğrudan aklı reddetmeden çıkmıyor, aksine, bu çelişki, görülen olayların tecelliyâtı ve nasların delâletinin çelişmesiyle ilişkili olarak ortaya çıkıyor. Fakat biz, vahiy ve olgulardan çıkan kapsamlı hükümlerin tabiatı konusunda iyice düşündüğümüz zaman, mükteseb akıl ile vahiy arasında çatışmanın, aşkın hükümler ve değerler alanında muhal olduğunu buluruz. Görünen vâkıalar üzerinde aklı kullanmak suretiyle bizzat vahyin hidâyeti/yol göstericiliği olmadan aşkın hükümlerin ve değerlerin doğması mümkün değildir. Çünkü vahiy, bu tür hükümlerin temel kaynağını temsil eder.

Ancak burada bir incelik vardır. Bütün bir İslam düşünce tarihinde çatışma için bir sebep olmadı. Aksine, çağdaş mütefekkirlerimizden çoğu aklı, nasları anlamada, nassın doğruluğunun ve Kur'an'ın i'câzının ortaya çıkmasına yardımcı olan astronomi, tıp ve coğrafya gibi bilimlerin verilerini de kullanmışlardır. Müslüman fırkalar ve mezhepler arasında düşünceye dayalı görüş ayrılıkları aşkın hükümler alanında yoğunlaşmıştır. Bunun için biz görüyoruz ki, çatışmanın özü, hükümler arasındaki çatışma değildir. Sübûtu kat'î olan vahye dayalı hükümler arasında, ayrıca, âfâk ve enfüsle ilgili âyetler üzerinde aklı kullanmaktan dolayı ça-

tışmanın çıkması muhaldir. Hakikatte *çatışma, ahkamdan hüküm çıkarma, araştırma ve aklı kullanma metodlarından doğmuştur. İbn Teymiyye* ve *Râzî, Gazâlî* ve *İbn Rüşd* arasındaki görüş ayrılıkları, bizzat aklî ve naklî hükümler arasında çatışma konusunda bir ihtilaf değildir, asıl görüş ayrılığı, beşerî bir çaba olan akıl yürütme metodları ve kaynaklarından doğmuştur. İbn Teymiyye'nin kat'î delilin zannî delile tercih edilmesi ilkesindeki kararlılığına rağmen, aklî olan kat'î delillerin zannî olan haberlere tercih edilmesi konusunda müteреddit olduğunu görüyoruz. Buna rağmen o, evveliyatta, zannî olan haberlerin şüpheli oluşunu tercih etme görüşüne sığınıyor ve "aklî delillerin öncüllerinin, nakle muhâlif oluşunu, nakle aykırı aklî delillerde uzun, gizli, kapalı ifadeler ve birbirine ters, sorunlu açıklamaların bulunması, sem'î delillerin öncüllerine sızan fesattan çok daha fazlasının aklî delillerde olduğunu gerektirir"[706] davasının bâtıllığını tercih ediyor. Sorun, özdedir. İster bu, nasların zâhiri manalarına hamletmek mümkün olmadığı zaman Kur'an'ın âyetlerini te'vil etmekle ilişkili olsun, isterse bu, metni kat'î olan aklın hükümleriyle çatıştığı zaman subûtu zannî olan âhâd haberin reddedilmesi konusunda olsun, asıl sorun, naslarda aklın hakem yapılmasını reddetmektir.[707]

Nassın zâhiri delâleti aklın yakînen inandığı şeyle çelişmesi durumunda bile anlamada harfî/lafzî yaklaşımda ısrar eden tutum, sonuçta külliyi (asıl) reddedip, cüz'iye (fer') itibar etmeye, yakîni olanı reddedip, zanni olana dayanmaya götüren sıkıntılı bir tavırdır. Çünkü, metinlerin anlaşılması ve delâletlerinin belirlenmesi iki hususa bağlıdır. *Birincisi*, lafızların küllî hitap çerçevesinde (sözün tamamı içindeki) farklı kullanımlarıyla karşılaştırmak suretiyle anlamlarının belirlenmesidir. Bu yolla metin içindeki lafızların anlamının belirlenmesi, tikellerin birbiriyle kıyas edilmesi yöntemi, aklın tikelden tümele hareket ettiği tümevarım işlemini gerektirir. Metinlerin anlaşılmasının dayandığı önemli *ikinci* husus ise, medlûlun (gösterilenin) seçilmesi ve metnin bu anlama delâlet şekillerinin belirlenmesiyle ilişkilidir. Bu, şu anlama gelir. Herhangi bir tikelin anlaşılması ancak müfessirin nas kavramıyla ilişkili kapsamlı hükümleri kendi içinde

teşkil eden bir grup külliyatla bağlandırmak yoluyla mümkün olur. Yani, herhangi bir cüz'inin anlaşılması, ancak, onun bir grup tümelle ilişkilendirilmesiyle olur. Gazâlî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*[708] risâlesinde ve onu izleyen İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makal*[709] ve Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs*[710] risâlelerinde çelişkiyi ortadan kaldırmak için dayandığı küllî kaidenin[711] gerçekte âlimin vahiy metinleri ve olgusal delâletlerin incelenmesi sonucu aklında oluşan küllî yakînî ilke ve kurallar yoluyla metinleri inceleme çağrısı olduğu bize açıkça görülmektedir. [712]

Bütün bu düşüncelerden şöyle bir sonuca ulaşıyoruz. Kesin bilgiye ve bilginin iki temel kaynağı olan iki vâkıaya, aklî nazar ve istidlâl yöntemiyle oluşan yakînî/küllî hükümler manzûmesi geliştirmek suretiyle ulaşmak mümkündür. Yani, kesin bilgiye ulaşmak, küllî hükümler manzûmesi oluşturmaktan geçmektedir. Bu küllî hükümler, vahiy kelimelerinin ve olgularının tecellilerinden çıkarılan cüz'i hükümlerin uyuşması sonucu çıkar. Buradan da konumların parçalanmış metinler ya da birbirinden farklı olayların temeline göre kurulması çağrısının tutarsızlığı ortaya çıkar. Çünkü, metinlerin birbirini desteklemesi ve olayların birbiriyle uyuşumu, oturmuş kanaatlere, tercih olunmuş hükümlere ulaşmanın ve daha sonra varoluş alanı için küllî bir tasavvur tesis etmenin temel bir şartıdır.

Böylece akıl ve naklin muhtevasının çelişmesi cüz'i metinlerle küllî ilkeler grubunun arasında meydana gelir. Buna göre, bilimsel bakış, cüz'înin küllî kaideye katılmasını gerektirir. Küllî ile cüz'î arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için külli kaidenin denkleştirilebilirliğine nazar edemezsek, cüz'înin itibar edilmesi ve küllî ile amel edilmesi hususlarında tevakkuftan, yani nasta tevakkuf etmek ve metni inceleyenin aklının iç yapısını oluşturan küllî kaideler manzûmesine dayanmaktan başka çare kalmaz. *Lui Sâfî*, küllî akliye karşılık olarak tekrar te'vil edilen cüz'î naklî ile cüz'i nakliyi ihata etmek için denkleştirmeye yönelen küllî aklî arasındaki ilişkiye havale etmek, araştıran aklın, anlayış ve tasavvurları bozabilecek diğer tesirlerden vahyin delâletlerinin tesiriyle oluşumunu varsayar, diyen bir itirazcıya şöyle cevap veriyor.

"Gerçek şu ki bu itiraz, ihmal edilemez ve görmezlikten gelinemez. *Cüveynî*, *Gazâlî* ve *İbn Rüşd* gibi birçok büyük İslam düşünürleri İslamî küllî bakışa ters düşen Yunan düşüncesinin tesiri altında kalmışlardır. Bu itiraz dikkat çektiğimiz yöntemin önemini ortadan kaldırmaz ama, aklın muhtevasının oluşturduğu tasavvur ve tasdikata karşı sürekli bir eleştirinin gereğini açıklar. Çünkü aklın, nas ve olguda işletilmesinin alternatifi, ancak ve ancak aklın devre dışı bırakılması, düşüncenin donması, kuşatıcı olgulardan kopmuş anlama ve etkilemeden âciz nazarî bir boşluğa çekilmedir."[713]

Bilindiği gibi aklî çıkarımlar; *insan, vahiy* ve *olgu* üçgeni arasında gerçekleşmektedir. Dinde akıl, yalnız teklifin sebebi değil, aynı zamanda yaratılışın ilkelerini ve ilâhî hitabın içeriğini kavrama sebebidir. İnsan aklı, vahyin delâleti ve olguların ortaya çıkmasıyla birlikte iş yapar. Böylece, beşerî sahada ilimler ve insan hayatının diğer alanlarında büyük gelişmeler gerçekleşir. Aklın çıkarımlarıyla elde edilen bütün kazanımlar, nesilden nesile aktarılarak sürer, akabinde yeni tartışmalar doğar ve yeni nazariyeler ortaya atılır. Ancak, doğru ve yanlış, imâl-ı fikir ve birbirini izleyen aklî hüküm ve yöntemlerle ayırt edilir.

Görebildiğimiz kadarı ile akıl-vahiy arasındaki ilişki, iç içe girmiş unsurlardan oluşmuş kompleks bir ilişki ağı oluşturur. Herşeyden önce akıl-vahiy arasındaki ilişki ikili bir ilişki değil, vahiy, akıl ve olgu olmak üzere üç boyutlu bir ilişkidir. Vahiy, sübutu kat'î olan Kur'an naslarından oluşur. Hadis naslarının subutu zannî olan âhâd ve sübutu kat'î olan mütevâtir şeklinde ikiye ayrıldığı gibi, delâlet yönüyle Kur'an nasları da kat'i ve zanni olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Akıl da daha önce de işaret ettiğimiz gibi, fıtrî ve mükteseb olarak ikiye ayrılır. Olgu ise, aşkın, sosyal ve fiziki varlık alanlarından oluşur. Bütün bunlardan dolayı biz, akıl-nakil arasında ortaya çıkan çatışmayı çözmek için geliştirilen, Gazâlî ve Râzî'nin daha önce kullandığı *'genel kural'* yoluyla bu problematiği çözmenin mümkün olmadığı görüşündeyiz. Aksine, olguları anlama ve nasları yorumlamada aklın tabi olduğu yol ve düşünce yöntemlerini tartışmaya ihtiyaç vardır. İs-

lam düşünce tarihinde akıl ve naklin çatışması sorunsalının karışıklığını arzetmeye güç yetirmemiz mümkündür. *Lui Sâfî*'ye göre, mana ve hakikat yönüyle akıl ve nakil arasındaki çatışma, bir çeşit, iki anlayış/akıl ve bilgi yöntemleri arasındaki çatışmadır.[714] Bu iki anlayışın bir ucunda İbn Teymiyye, diğer ucunda da Râzî vardır. İbn Teymiyye, Râzî'nin *'Esâsu't-Takdîs'* adlı eserinde müteşâbihin tevil edilmesi için temel aldığı 'genel kaide'yi çürütmek için *"Der'u Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl"* isimli bir kitap yazmıştır. Halbuki Râzî'nin *'Esâsu't-Takdîs'* isimli eseri, kitabın girişinden de öğrendiğimiz kadarıyla, nasları te'vile ve mecâza başvurmaya karşı çıkan Haşviyye'nin konumunun çıkmazlarını ortaya çıkarmak için ya ılmıştır.[715] Örneğin, *İbn Huzeyme*'nin (ö.311/923), *"Kitabu't-Tevhîd ve İsbâti Sıfâti'r-Rabb"* adlı eserinde, Allah hakkında kullanılan müteşâbih lafızları lafzî bağlamda bir okumaya tabi tutarak cismânî bir Allah tasavvuruna yoi açıcı bir yöntem izlenir. [716] İşte Râzî, İbn Huzeyme gibi kimselerin yöntemini eleştirmek için böyle bir eseri yazdığını söylemektedir. Râzî'nin bütün amacı, Allah'ı her türlü teşbih ve tecsim düşüncesinden soyutlayarak, herbiri haberi sıfatlardan olan yed, ricl, vech, ru'yet, fevk gibi lafızların cismanî manalara yorumlanmasını önlemek için böylesi bütün lafızları ve nasları mecâza hamletmek suretiyle te'vil etmektir.

Bir başka gözden uzak tutulmaması gereken husus da şudur. Mütekellimlerle muhaddisler arasında akıl-nakil konusundaki çatışma sorunsalını kışkırtan görüş ayrılığının temelinde, *metod farklılığı* yatmaktadır. Nasıl ki Râzî'nin yöntemi, haşviyyeden saydığı İbn Huzeyme gibi ehl-i hadisin görüşlerini eleştirmeye dayanıyorsa, İbn Teymiyye'nin yöntemi de Râzî gibi mütekellimlerin kelam yöntemini eleştirmeye dayanır. O halde akıl-nakil çatışması sorunsalının temelinde yöntem farklılığı yatmaktadır. Râzî, *'Esâsu't-Takdîs'* adlı kitabının son bölümünde Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini te'vil için akla dayanmaktan sakındıran muhaddisleri şiddetli bir şekilde eleştirir. [717]

Diğer taraftan akıl-nakil arasında bir çatışmanın olup olmadığını kavramak ve bu sorunu çözümlemek için şu hususların hep

birlikte düşünülmesine ihtiyaç vardır:

1. Akıl, öncelikle, bir anlama âleti ve doğru düşünme unsurudur. Bu sebeple aklın faaliyeti, bilimsel istidlâl yolları ve araştırma metodlarıyla sınırlıdır. Bu alanda aklın görevi, bilgi elde etmek için vahiy ve olgu gibi iki temel kaynaktan hükümler ve kavramlar üretmeyi, akıl yürütmenin doğruluğu ya da yanlışlığı için bir ölçü olmayı temsil eder. Fakat bundan sonra temel bilgi kaynağı olan fıtrî aklın tatbik edilmesi neticesinde kazanılmış olan hükümler manzûmesini kapsamak için aklın alanı genişler. Böylece kişi, yeni bilgi verilerinin doğruluğuna hükmetmek için hükümler manzumesini kullanmakla oyalanmaz. Ne var ki akıl, kendine ait bir nazar ve şahsi tecrübeler yoluyla bütün bilgileri elde edemez, aksine, bütün zamanlarda birikmiş ve nesiller boyu tevârüs etmiş olan bilgileri de kavramak gerekir. İşte, fikri mirası, izafi bilgi kaynağı kılan şey budur. Belki de bozuk tasavvurların ve fikri kaymaların çoğu, eleştirel aklın gücünü kullanmaksızın ve bilgi birikimlerini ve sosyal olayların kökenleri hakkındaki görüş ayrılıklarını incelemeksizin miras kalan düşünceye dayanmaktan ortaya çıkmıştır.

2. Nihâî tahlilde akıl ve vahiy arasındaki çatışma, farklı yöntemlerle hükümlerin muhtevası arasındaki çatışmaya döner. Çeşitli bilgi kaynaklarından hükümlerin çıkarılması tamamlanır. Bilginin doğuşu, değişik araştırma yöntemlerine dayanır. Bazen de akıl ve vahiy arasında meydana gelen çatışma, duyu-ötesi bilgi alanı ile değerler/inançlar alanında, örneğin, yorumlamada değişik üsluplara dayanma ve izafi kaynaklara itibar etmeden doğar. Bu sebeple, vahiy ve akıl arasındaki çatışma, hakikatte, akıllar arasında ve iki temel bilgi kaynağından hareketle akıl yürütme konusunda izlenen farklı metodlar arasındaki çatışmadır. Bundan dolayı bilimsel alanda eleştirel bir yöntem ve bilinçli bir metodu ortaya çıkarmaya ihtiyaç vardır.

3. Bilgi, büyük bir olasılıkla ya kesinlik ya da zan üzerine dayanır. Böylece, küllî hükümlerin cüz'î hükümler üzerine dayanması ve egemen olması gerekir. Genel hükümlerin çıkması, ister vahiy metinlerini, isterse, olguların verilerini incelemek suretiyle

olsun farketmez. Eskiden beri usul bilginleri naslarda geçen emir ifade eden fillerin vücub değil, aksine bazen de tahyîr/muhayyerlik ifade ettiğine dikkatleri çekmişlerdir. Buna örnek olarak:*"Namaz bitince yeryüzüne yayılın/inteşirû, Allah'ın lütfundan rızık isteyin/ibteğû"*[718] âyetinde geçen *"inteşirû/dağılın"* ve *"ibteğû/isteyin"* emir fiilleri vücûb ve bağlayıcılık değil, ibâha ve tahyîr ifade eder. Bu, hâli hazırda ve nassın bağlamının zımnında hükmün delâleti tahkik edildiği zaman bilinir. Nitekim *İmâm-ı Şâfiî* risâlesinde, nasların âmm ve hâslarının delâletini belirlemenin Kur'an ibarelerini oluşturan lafızların formunu araştırmak yoluyla mümkün olmadığına, aksine, Kur'anî hitabın içinde yer alan ibareleri ve bu ibarelerin zıt anlamlarını tahlil etmeye ihtiyaç olduğuna dikkatleri çekmiştir. Ne var ki, tek başına/münferit olarak Kur'anî metinlerin ve hadislerin delâleti kesin bilgi değil, aksine zanni bilgi ifade eder. Nitekim, yakîni elde etmek, nasların diğer naslarla desteklenmesi, manaların birbiriyle uyuşması ve küllî hükümlere ulaşmak yoluyla olur. Şâfiî'nin risâlesinde çıkarımda bulunduğu gibi, âmm lafızlar bazen husûsilik ifade eder; hâs lafızlar ise, bazen umûmilik ifade eder.[719] Aynı şekilde, kâinatla ve psikoloji ile ilgili olguları genellemelere giderek tek bir olgudan hareketle incelemek yanlıştır. Aksine, zann-ı gâlibe ulaşmak için bir olguyu/durumu birçok farklı olguyla/durumla desteklemek ve uyuşturmak gerekir.

4. Küllî bilgileri ortaya çıkarmak için, aklın cüz'îler konusunda düşünmeye ihtiyacı vardır. Çünkü akıl, doğrudan düşünmekle, kendisine özgü bir algılama özelliği olmadığı için, metafizik/gaybî varlık alanı dairesinde hükümler oluşturmaya güç yetiremez. Bundan dolayı akıl, varlığın genel doğasını kavramak için vahyi metinleri anlamaya ihtiyacı vardır. Fakat akıl, kâinatla ilgili göstergeleri düşünmek yoluyla, âlemin, alîm, hakîm, habîr ve kadîr olan Allah'tan sudûr ettiğine güç yetirir.

5. Fizikî ve sosyal olgularla ilişkili olan vahyi metinleri husûsi değil de umûmi manalara atfetmek gerekir. Bunun peşinden, bu âyetlerin anlaşılması, sosyal ve kâinatla ilgili olguların çözümlenmesi sırasında elde edilen hüküm ve kavramların gereğine uy-

gun bir şekilde gerçekleşir. Bundan dolayı, vahyin tarihe ve kâinata işâret etmesinden amaç, aklı, nazar ve i'tibara teşvik etmek/hazırlamaktır; tabiatın yapısını açıklamak ve sosyal olguları çözümlemek değildir. Yüce Allah'ın haber verdiği gibi Kur'an, bir hidâyet kitabıdır. İkinci olarak, vahiy, tabiat ve tarih yasalarını derin bir kavrayışla anlamaya ulaşmak için, bu olguları kaynaklarından araştırmada yoğunlaşmayı istiyor.[720]

Michael Peterson, akıl hakkında *"dinde, aklın yeri nedir?"* diye değil; aklın ne çeşit bir yeri vardır? diye soru sorulmalıdır. Eğer, Tanrı'nın kelamı, bilim ve mantıkla test ediliyorsa, gerçekte Tanrı'dan ziyâde, bilim veya mantığa kulluk ettiğimiz söylenebilir, diyor.[721] O halde, *Lui Sâfî*'nin de işaret ettiği gibi, eğer soruna, olgu, akıl ve vahiy gibi üç boyuttan yaklaşılırsa, akıl ve nakil arasında gerçekte bir çatışmanın olmadığı, aksine çatışmanın, muhaddislerle mütekellimler arasında meydana gelen yöntem farklılığından kaynaklanan bir çatışma olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Yoksa, akıl ve vahiy temelinde mutlak anlamda bir çatışma sözkonusu değildir. Çünkü her iki olgu da Allah'ın bir âyetidir. Sorun, âyetler arasını te'lif etmede insan yaklaşımından doğmaktadır.

Bundan sonraki bölümde, geleneksel kelam anlayışımızda bir bilgi üretme aracı olan aklın yeniden inşâ edilmesinde çağdaş yaklaşımlar üzerinde duracağız. Sanırım bu bölüm, okuyucuda, akıl konusunda geleneksel bakış açısıyla, çağdaş bakış açısının mukayese edilmesini sağlayacaktır.

DİPNOTLAR

1 Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 33-34.
2 Câbirî, *İslam Aklının Oluşumu*, s. 52.
3 Câbirî, a.g.e., s. 22.
4 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 132; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982, s. 47.
5 bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 211.
6 Eş'arî, a.g.e., s. 136.
7 krş. Bağdâdî, a.g.e., s. 206.
8 Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 17.
9 Değerlendirmeler için bakınız. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 47.

10 Eş'arî, *Makâlât*, s. 565-67.
11 Eş'arî, a.g.e., s. 549.
12 Ebû Zeyd, a.g.e., s. 47-48.
13 Geniş açıklamalar için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 89-90.
14 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 129.
15 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, 409-410.
16 Örneklendirmeler için bakınız. Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara, 2001, s. 158-59.
17 Otobiyoğrafisinden öğrendiğimiz kadarıyla Nazzâm, Seneviyye ve Mâneviyyeci görüşleri benimseyen bir çevrede yetişmiştir. Dolayısıyla onların akâid görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Nitekim bazı müellifler, Nazzâm'ın, "*adâletin fâili*" ibaresini Seneviyye'den aldığını söylerler. Çünkü onlar, nûr adâletin fâili olup, zulme ve yalana güç yetiremez, diyorlardı. bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131, 134; Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 48.
18 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 138.
19 Eş'arî, *Makâlât*, s. 324, 346-347; Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire, 1989, s. 132.
20 Hayyât, Ebu'l-Huseyin, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ Ravendiye'l-Mülhid*, (thk. H. S. Nyberg) Kahire, 1925, s. 17-18.
21 Hayyât, a.g.e., s. 17-18; Bağdâdî, a.g.e., s. 134.
22 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (et-Tevlîd), IX, 67-68.
23 Eş'arî, *Makâlât*, s. 402-403.
24 Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 66.
25 Eş'arî, a.g.e., s. 312-313; krş. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 323.
26 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., IX, 7-21.
27 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84.
28 bk. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 111-112.
29 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 235.
30 Cürcânî, et-Ta'rîfât, s. 182.
31 krş. Eş'arî, *Makâlât*, s. 548; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 137; Fahri, a.g.e., s. 68.
32 Eş'arî, a.g.e., s. 405-406.
33 bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 26-27; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 59; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 16.
34 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., XIII, 229-230.
35 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., XIII, 66.
36 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., VI, 18, 63, 21.
37 Eş'arî, a.g.e., s. 404.
38 Eş'arî, *Makâlât*, s. 382.
39 Eş'arî, a.g.e., s. 386.
40 Eş'arî, a.g.e., s. 312.
41 bk. Eş'arî, a.g.e., s. 569, 572.
42 Ebû Zeyd, a.g.e., s. 50;
43 krş., Hanefî, Hasan, "*Aydınlanmacı İslâm*", İslâmiyât V, (2002), sy. 2, s. 38.
44 Ebû Hanîfe ve taraftarlarının görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 138-139; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 76.

45 İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Beyrut, 1983, s. 81.
46 el-Câsiye 45/13. Diğer âyetler için bakınız. er-Ra'd 13/2; İbrahim 14/32-33; en-Nahl 16/12, 14; el-Hacc 22/65; el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/20, 29; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/5; ez-Zuhruf 43/13.
47 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 50.
48 Eş'arî, *Makâlât*, s. 225.
49 Ebû Zeyd, a.g.e., s. 51.
50 Eş'arî, a.g.e., s. 225-234.
51 Ebû Zeyd, a.g.e., s. 51.
52 bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 175-76.
53 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 316.
54 krş. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 328-329.
55 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., XII, 316.
56 Eş'arî, *Makâlât*, s. 407.
57 Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 154
58 bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 176; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 154.
59 bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 176.
60 bk. Cârullah, *a.g.e.*, s. 155.
61 Bağdâdî'nin "*kesb*" anlayışı için bakınız. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 134.
62 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 52.
63 bk. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, (thk. M. Abdürrezzâk el-Hamza- Abdürrahmân ez-Zabi'), Kahire, 1951, s. 71.
64 İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, (thk. T. Arnold), Haydarabad, 1316, s. 8.
65 bk. İbnü'l-Murtazâ, a.g.e., s. 7-8.
66 Suyûtî, Celâleddîn, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*, Kahire, ts., s. 18.
67 İslam dünyasında haber-i sıfatları te'vil eden ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) olduğu söylenir. Cehm b. Safvan ise, onun etkisinde kalır. Mu'tezile âlimleri ise bu mirası, Cehm'den alırlar. bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, 1981, s. 299; İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s. 243.
68 bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410h., s. 46-51.
69 bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, (çev. Avni İlhan), Ankara, 1993, s. 45; Bağdadî, *el-Fark*, s. 281-307.
70 bk. Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Kahire, 1972, I, 244.
71 et-Tihâmî, Nevra, *el-İtticâhâtü's-Sünniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'an*, Tunus, 1982, s. 47-64.
72 Geniş bilgi için bakınız. Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992, s. 47.
73 Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 27.
74 bk. İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*, s. 238; Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2001, s. 43-51.
75 Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 34-40.
76 Cârullah, *a.g.e.*, s. 39-40.
77 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1938, I, 346.
78 krş. Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s. 70; İrfan Abdülhamid, a.g.e., s. 247; Behiy, a.g.e., s. 76; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 45.
79 İrfan Abdülhamîd, a.g.e., s. 225; et-Tihâmî, a.g.e., s. 22-23.

80 krş. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1974, s. 26-229.
81 Mûsâ b. Meymûn, a.g.e, s. 10.
82 İrfan Abdülhamîd, a.g.e., s. 226; krş. Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s. 231; et-Tihâmî, *el-İtticâhât*, s. 24-27.
83 bk. Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 30-33; Mu'tık, Avvâd b. Abdillah, *el-Mu'tezile*, Riyâd, 1996, s. 36.
84 Mu'tık, a.g.e., s. 36-37.
85 bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 232-33.
86 Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 10-11.
87 Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 36-37.
88 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 14-15.
89 bk. et-Tekvîr 81/29: *"Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."* Ayrıca bk. İbrahim 14/4.
90 bk. el-Kehf 18/29: *"De ki: Hak, rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin."* Ayrıca bk. el-Müddessir 74/38.
91 Tartışmalar için bakınız. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980, s. 13-14.
92 bk. Yunus 10/101.
93 Yunus 10/100: *"...O, aklını kullanmayanları rezil kılar."* Bu âyete bazıları, *"aklını kullanmayanların üzerine Allah pislik atar"* gibi manalar vermektedir. Pislik atmayı Allah'a izâfe etmek, edeb açısından doğru değildir. Halbuki bu âyette geçen *"rics"* sözcüğünün pekçok manasından birisi de azap anlamında türlü türlü*"rezillik"*tir. bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 275. Bence bu anlam âyetin bağlamına daha denk ve uygun düşmektedir.
94 bk. el-A'râf 7/179.
95 Ebû Sa'de, *İtticâhu'l-Aklî*, s. 92; Tihâmî, *el-İtticâhât*, s. 23.
96 Âl-i İmrân 3/7.
97 el-A'râf 7/53.
98 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 38.
99 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 72a, 252b, (Yazma-Selimağa Kütüphanesi, No: 40).
100 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), s. 113.
101 Zeydan, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, ts. , s. 341.
102 bk. Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, 1400, I, 511; krş. Işıcık, Yusuf, *Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Konya, 1997, s. 61.
103 el-En'âm 6/95.
104 bk. İbrahim b. Hasan b. Sâlim, *Kadıyyetü't-Te'vîl*, Beyrut, 1993, s. 35; Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul, 1992, s. 34-35.
105 Ebu Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 119.
106 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 113.
107 Zeydan, *el-Vecîz*, s. 332.
108 el-Ahzâb 33/56.
109 et-Tihâmî, a.g.e., s. 311.
110 Uludağ, a.g.e., s. 44.
111 İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, s. 229.

112 Râzî, Fahreddîn, *Esâsü't-Takdîs fî Ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995, s. 134-35.
113 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 511-512; Râzî, a.g.e., s. 135.
114 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire, 1399, s. 48.
115 el-İsrâ 17/23.
116 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 514.
117 Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 25.
118 bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Faysalu't-Tefrika*, (çev. A. Turan Arslan), İstanbul, 1992, s. 177-179; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 110-119; İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler*, s. 231-32.
119 bk. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 177; Râzî, *Esâs*, s. 137. *Taftazânî*'nin Şerhu'l-Akâid'inde yer alan, "*nasslar zâhirleri üzere geçerlidir. Zâhirî manaları terkederek Bâtınîlerin iddia ettikleri gibi manalara yönelmek ilhattır, küfürdür*" sözü bu mealdedir. bk. Taftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (haz., S. Uludağ), İstanbul, 1982, s. 348.
120 Gazâlî, a.g.e., s. 169-171; İrfan Abdülhamîd, a.g.e., s. 232.
121 bk. Yahyâ b. Hüseyin, "*er-Reddü Ale'l-Mücbirati'l-Kaderiyye*", (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971, II, 107-110.
122 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606-607.
123 Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 177. Bu hususta *İbn Rüşd* de Gazâlî gibi düşünür. bk. *Faslu'l-Makal*, s. 113.
124 Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1978, VI, 472.
125 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, V, 68.
126 bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 348.
127 er-Rahmân 55/19.
128 er-Rahmân 55/22.
129 Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978, II, 231.
130 el-Bakara 2/205.
131 bk. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1972, II, 152.
132 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhi Hitabın Tabiatı*, (çev.M. Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 284.
133 et-Tevbe 9/123.
134 krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 170.
135 Râzî, *Esâs*, s. 136.
136 el-Kehf 18/29.
137 el-Müddessir 74/31.
138 bk. et-Tihâmî, *el-İtticâhât*, s. 123.
139 Râzî, *a.g.e.*, s. 134-135; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 3.
140 Hud 11/1, ayrıca bakınız. Yunus 10/1.
141 bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 419.
142 ez-Zümer 39/23.
143 Âl-i İmrân 3/7.
144 bk. Cevherî, *Sıhâh*, V, 1902; İbn Fâris, *Mücmel*, I, 246; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 181-182; Râzî, *Esâs*, s. 135.
145 el-Bakara 2/70.
146 el-Bakara 2/118. Ayrıca şu âyetlerde geçen '*teşâbehe*" fiili birbirine benzemek, birbirine benzeyen iki şey" anlamlarına kullanılmıştır. bk. er-Ra'd 13/16; el-

En'âm 6/141.

147 bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 373; Râzî, *Esâs*, s. 135.

148 Âl-i İmrân 3/7.

149 en-Nisâ 4/93.

150 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 221.

151 Bağdâdî, a.g.y.

152 bk. Abese 80/31.

153 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 222-23; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 222; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 422-23; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 193.

154 Eş'arî, a.g.e., s. 224; Neşşâr, a g.e., II, 194.

155 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 599-600; krş. Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 92-93.

156 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 600.

157 Üçok, Necip, *Genel Dilbilim Dersleri*, Ankara, 1947, s. 4.

158 bk. Ebû Zeyd, a.g.e., s. 183.

159 bk. Âl-i İmrân 3/7. Âyetin meali şöyledir: "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda kitab'ın temeli olan muhkem âyetler vardır, diğerleri de müteşâbihtir.*"

160 Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 92-93.

161 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. Adnan Muhammed Zarzur), Kahire, 1966, s. 33.

162 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 34.

163 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 34-35.

164 eş-Şûrâ 42/11.

165 Yunus 10/44.

166 el-İhlâs 112/1.

167 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 35-36. krş. Câbirî, a.g.e., s. 94.

168 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 34; Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 186.

169 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 395.

170 bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1954, III, 175.

171 İslam düşünce tarihi boyunca, muhkem ve müteşâbihin tanımları çevresinde ihtilaflar durmamıştır. Özellikle müteşâbihin bilinmesi çevresinde daha çok ihtilaf olmuştur. Kâdî'nin kendi çağından önce yapılan muhkem ve müteşâbih tanımları için bakınız. Eş'arî, *Makâlât*, s. 222-224.

172 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 20.

173 Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâın*, Beyrut, ts. s. 11.

174 el-İhlâs 112/1.

175 Yunus 10/44.

176 el-Ahzâb 33/57.

177 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 19; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600-601. krş. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 187.

178 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 6-7; *Ebû Zeyd*, a.g.e., s. 188.

179 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 15; a. mlf., *el-Muğnî*, XII, 173-177; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 603.

180 bk. Ebû Zeyd, a.g.e., s. 189.

181 Ressî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971, I, 96.

182 Ressî, *Usûl*, I, 96.

183 Ressî, a.g.e., I, 97.
184 Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 18.
185 bk. Ressî, *Usûl*, I, 97.
186 Yahyâ b. Hüseyin, "*er-Reddü Ale'l-Mücbira*", II, 107.
187 Geniş örneklendirmeler için bakınız. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 323-331.
188 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 419-425.
189 bk. Matürîdî, *Te'vilât*, v. 71b.
190 bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 222.
191 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 224.
192 Nesefî, *Tebsıra*, I, 238.
193 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 373.
194 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 374.
195 Şimşek, Said, *Kur'an'da İki Mesele*, Konya, 1987, s. 30.
196 Watt, W. Montgomory, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (çev. M.S. Aydın), Ankara, 1982, s. 116-117.
197 Beyhakî, Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Mısır, 1358, s. 408; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 8.
198 Suyûtî, a.g.e., II, 8.
199 bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 222.
200 Sabûnî, İsmail, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, (Mecmûâtü'r-Resâili'l-Müniriyye içinde), haz. Muhammed Emin, Beyrut, 1970, I, 111.
201 bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 46-52.
202 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 223.
203 Bağdâdî, a.g.e., s. 223.
204 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 8.
205 krş. Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire, 1992, s. 32-34.
206 Cüveynî, a.g.e., s. 79-80.
207 Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 163.
208 bk. Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.
209 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606-607. krş. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 165.
210 Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995, s. 67.
211 Kırbaşoğlu, M. Hayri, "*Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*", (I. Kur'an Sempozyumu içinde), Ankara, 1994, s. 369.
212 Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 114-115.
213 Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfan Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Beyrut, ts., II, 532.
214 Esed, "*Kur'an'da Sembolizm ve Alegori*", Kur'an Mesajı, III, 1329-1330.
215 el-En'âm 6/103.
216 Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1339.
217 Esed, a.g.e., III, 1332.
218 Elmalı'lı, *Hak Dini*, II, 1039.
219 Muhammed 47/24.
220 en-Nisâ 4/82.
221 Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs*, s. 131.
222 eş-Şuarâ 26/193-196.

223 en-Nisâ 4/83.
224 Râzî, Fahreddîn, a.g.e., s. 131-132; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 44.
225 el-Bakara 2/2.
226 el-İbrahim 14/52.
227 İmâm-ı Mâtürîdî de insanların zihni seviyelerinin farklılığını dikkate alarak buna benzer örnekler vermektedir.bk. *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 100.
228 Elmalı'lı, *Hak Dini*, II, 1038-39.
229 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 16-17.
230 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 12-14.
231 İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, s. 227.
232 Taha 20/39.
233 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s.165.
234 er-Ressî'ye göre müşebbihe fırkasının literal bir yöntemle te'vil ettiği bazı âyetler şunlardır: Âl-i İmrân 3/28; en-Nisâ 4/164; Sâd 38/85; ez-Zümer 39/67 vb. İşte bütün bu âyetleri müşebbihe fırkası, insanı, insan-biçimci bir Allah telakkisine yol açacak şekilde te'vil etmiştir.
235 el-En'âm 6/103.
236 el-Kıyâmet 75/22-23.
237 Ressî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefe't-Teşbîhi Ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971, I, 105.
238 bk. en-Neml 27/35.
239 en-Nisâ 4/164.
240 Ressî, *Nefe't-Teşbîh*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), I, 109.
241 Ressî, *Usûl*, I, 97.
242 el-İhlâs 112/4.
243 eş-Şûrâ 42/11.
244 el-En'âm 6/103.
245 el-Kıyâme 75/22-24.
246 el-Kehf 18/110.
247 er-Ressî, a.g.e., II, 108.
248 el-A'râf 7/28.
249 ez-Zümer 39/7.
250 el-İsrâ 17/4.
251 el-Hıcr 15/66.
252 el-İsrâ 17/23.
253 es-Secde 41/12.
254 bk. Yahyâ b. Hüseyin, *"er-Reddü alâ Mücbirati'l-Kaderiyye"*, II, 108-109.
255 eş-Şûrâ 42/11.
256 el-İhlâs 112/1.
257 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 607.
258 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.
259 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 283.
260 Ayrıca bakınız. el-Bakara 2/28.
261 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 154.
262 el-Mü'min 40/46.
263 Zemahşerî, a.g.e., IV, 170.
264 krş. Zemahşerî, a.g.e, IV, 783-784, 793.

265 Zemahşerî, a.g.e., III, 112.
266 Şu âyetlere bakınız: el-A'raf 7/54; Taha 20/5; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; el-Hâkka 69/17.
267 Diğer örneklendirmeler için de bakınız. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 67-76.
268 Yunus 10/26.
269 el-Kıyâme 75/22-23.
270 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 78-80.
271 bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 32.
272 bk. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 79-80, 81-82.
273 el-Fetih 48/10.
274 eş-Şûrâ 42/11.
275 Kevserî, M. Zâhid, "*et-Ta'lîkât*", (Cüveynî, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye içinde), Kahire, 1992, s. 104.
276 Nesefî, *Tebsıra*, I, 173-174. Bir başka eserinde Kur'an'da geçen anlamları benzeşen kelimeleri te'vil etmede metin içi bağlamlarını gözönünde tutuğuna en açık bir örnek için bakınız. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya, 1327, s. 11-12.
277 Nesefî, *Tebsıra*, I, 173.
278 Nesefî, *Tebsıra*, I, 241.
279 bk. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s.39. Ayrıca benzer görüşler için bakınız. Şehristânî, *el-Milel*, I, 49.
280 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* , II, 276.
281 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 483.
282 krş. Eş'arî, a.g.e., s. 483. Şehristânî de, Allâf'ın, "*Allah'ın sıfatları zâtının aynısıdır*", meâlindeki görüşlerini felsefecilerden iktibas ettiği inancındadır. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 50.
283 Geniş bilgi için bakınız. Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, s. 104-113.
284 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 485.
285 bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.
286 bk. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 312.
287 bk. Eş'arî, a.g. e., s.165.
288 Taha 20/39.
289 bk. Eş'arî, a.g.e., s.165.
290 Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Medhal*, s. 137-38.
291 Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru's-Sıhâh*, s. 209; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 246; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 139.
292 Câbirî, *Aklın Yapısı*, s. 191.
293 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 87.
294 a.mlf., *el-Muğnî*, XII, 77.
295 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 33-34.
296 a.mlf., *el-İnsâf*, (thk. 'İmâdüddîn A. Haydar), Kahire, 1986, s. 25.
297 Râzî, *Muhassal*, s. 70; Beydâvî, Kâdî Nâsıruddîn, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'l-İnzâr*, (thk. Abbas Süleyman), Beyrut, 1991, s. 60.
298 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 39.
299 Suyûtî, *Savnu'l-Mantık*, s. 13.
300 Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 81.
301 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 18.

302 İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*, Lahor, 1982, s. 159.
303 İbn Teymiyye, a.g.e., s. 154-55.
304 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 14.
305 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 39.
306 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 35-36.
307 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 12.
308 bk. Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s.116-117.
309 Câbirî, *Akıl Yapısı*, s.191.
310 Câbirî, a.g.e., s.191.
311 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 13-14.
312 bk. 59 Haşr 2: "*Ey akıl sahipleri i'tibar ediniz.*"
313 bk.Neşşâr, a.g.e., s. 132; Ahmed b. Abdüllatîf, *Menâhicu bilmâmi'l-Harameyn*, Riyad, 1993, s.143-144.
314 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire, ts., s. 167.
315 bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 27-28.
316 Mâtürîdî, a. g. e., s. 28.
317 Detaylı bilgi için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 167-168; krş. Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 208-209.
318 Geniş bilgi için bakınız. İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1991, II, 536; krş. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168-169.
319 krş. Câbirî, a.g.e., s.169.
320 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 65; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (thk. Hamûde Gurâba), Kahire, 1955, s.42; Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 22, 26; Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s. 136.
321 bk. Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm* s.106.
322 bk. Neşşâr, a.g.e., s. 137.
323 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 99, 183, 258.
324 Sad 38/75.
325 bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 135.
326 bk. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 20-23.
327 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 11-34.
328 bk. Gazâlî, *el-İktisâd*, s.78-79.
329 et-Tûr 52/35.
330 Şınkîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fî İzâhı'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Riyad, 1403h., IV, 369-370.
331 el-En'âm 6/101.
332 el-En'âm 6/102.
333 el-Bakara 2/20.
334 Benzer bir örnek için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 383.
335 Değişik örneklendirmeler için bakılabilir. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 88.
336 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 260-68; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.54-65.
337 Neşşâr, bu delili İbn Haldun'dan naklen getirmektedir.bk. *Menâhicu'l-Bahs*, s. 139.
338 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, s.32.

339 bk. Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs*, s.139.
340 bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 43.
341 Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul, 1981, s. 28.
342 Yâsîn 36/78-79; er-Rûm 30/11.
343 Bu delilin detaylı örnekleri için şu kaynakların zikredilen sayfalarına bakılabilir: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 378-379; el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 22; Bâkillânî, *Temhîd*, s. 32; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 177, 372.
344 bk. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 35; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 94.
345 Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, *İ'câzü'l-Kur'an* (Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinin hâmişinde), İstanbul, 1978, I, 22-27.
346 Fevkıye Huseyin, *el-Cüveynî*, Kahire, 1965, s. 144.
347 bk. Altıntaş, Ramazan, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", C.Ü.İ.F. Dergisi, c. V, sy. 2, (Sivas-2001), s. 104-114.
348 Eş'arî, *Makâlât*, 51-52.
349 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 48-53.
350 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 758.
351 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 73.
352 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 3.
353 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 297.
354 Âmidî, Seyfeddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, ts., I, 11; a.mlf., *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, (thk. H. M. Abdüllatif), Kahire, 1971, s. 175.
355 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 27.
356 Âmidî, a.g.e., I, 11-12.
357 Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 108.
358 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 45; Eş'arî, *Makâlât*, s. 312.
359 bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.
360 Mâtürîdî, a.g.e., s. 10.
361 krş. Mâtürîdî, a.g.e., s. 135.
362 Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 17.
363 Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 55.
364 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 60; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 3; Îcî, el-Mevâkıf, s. 22
365 Cüveynî, a.g.e., s. 3, 14.
366 Taftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul, 1277, I, 25; Yüksel, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, s. 109.
367 bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 28; Yüksel, a.g.e., s. 110.
368 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 97-98.
369 Cüveynî, a.g.e., s. 11.
370 Âl-i İmrân 3/191.
371 el-Ğâşiye 88/17-20.
372 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 894.
373 Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 42.
374 bk. el-A'râf 7/185; Yunus 10/101; es-Sebe' 34/46.
375 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39.
376 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 39-45.
377 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 20.
378 Eş'arî, *Makâlât*, s. 312.
379 el-Ğâşiye 88/17.

380 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 45.
381 a.mlf., *el-Muğnî*, XII, 3-4.
382 İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn, *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul, 1979, s. 11-12, 165-166.
383 Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, ts., s. 22.
384 bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 81.
385 Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 28.
386 el-İsrâ 17/15.
387 Şehristânî, *el-Milel*, I, 101-102.
388 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, , s. 24.
389 Bağdâdî, a.g.e., s. 14, 24, 210.
390 bk. Cüveynî, *İrşâd*, s. 3; Râzî, *Muhassal*, s. 47; Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 33.
391 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 27-28; krş. Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 286.
392 Câbirî, a.g.e., s. 287.
393 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 87-88.
394 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 118.
395 Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 291.
396 krş. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 81; a. mlf., *el-İktisâd*, s. 119.
397 Gazâlî, a.g.e., I, 82; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 121. krş. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 165.
398 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 120.
399 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Aslah), XIV, 13.
400 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., XIV, 29.
401 Eş'arî, *Makâlât*, s. 356.
402 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 101-102.
403 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 17; a.mlf., *el-Muğnî*, XII, 9.
404 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 45.
405 Ebû Azba, *Ravzatü'l-Behiyye*, s. 96-97; İblâğ, İnâyetullâh, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, Kahire, 1987, s. 168-169.
406 bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 32; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 84-85.
407 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 12.
408 krş. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 27.
409 bk. Alevî, Saîd b. Saîd, *el-Hıtâbu'l-Eş'arî*, Beyrut, 1992, s. 106; Câbirî, *Akıl Yapısı*, s. 693-94.
410 Râzî, *Muhassal*, s. 66.
411 Şerif, M. M., "*Yunan Düşüncesi*", (Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1990, I, 116; Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 94-96.
412 bk. Îcî, a.g.e., s. 27.
413 bk. Râzî, Muhassal, s. 66.
414 Nader, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Kahire, 1950, II, 37.
415 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 7; IX, 125.
416 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 388.
417 Geniş bilgi için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (Tevlîd), IX, 37, 124, 137.
418 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., IX, 67, 77.
419 bk. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *et-Temhîd li Kavâıdi't-Tevhîd*, Kahire, 1986, s. 302; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 68.

420 Eş'arî, *Makâlât*, s. 250.
421 bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, Kahire, 1317, IV, 35; Şâfiî, H. Mahmûd, *"Min Kazâye'l-Menhec"*, s. 27.
422 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 35.
423 Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Kahire, 1998, s. 116.
424 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 129-130.
425 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 33-34.
426 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 24.
427 Nesefî, *Tebsıra*, I, 42; Bağdâdî, a.g.e., s. 255.
428 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88-92.
429 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.11.
430 Müfid, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz, 1371, s. 41; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 6, 136; krş. Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 88, 111, 135, 180, 311, 328.
431 Daha geniş bilgi için bakınız. Kevserî, *"Mukaddimetü'n-Nâşir"*, s. 18; Altıntaş, Ramazan, *"Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri"*, Ç.Ü. İ. Fak. Dergisi, sy. 3, (1999), s.57-102.
432 bk. Sabûnî, İsmâîl, *Akîdetü's-Selef*, I, 106.
433 Suyûtî, *Savnu'l-Mantık*, s. 171.
434 bk. el-Bakara 2/44, 76.
435 Fussilet 41/53.
436 İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Kahire, ts., s. 2, 79.
437 bk. Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelam*, (thk. Semîh Duğyem), Beyrut, ts. s. 291-297.
438 Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *"el-Âlim ve'l-Müteallim"* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 12.
439 bk. Herâs, Muhammed Halîl, *İbn Teymiyye es-Selefi Nakduhu li Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Kahire, ts., s.56.
440 Müellifin şu eseri bu görüşlerini oldukça mufassal bir şekilde anlatmaktadır. bk. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (thk. Abdüllâtif Abdurrahmân), Beyrut, 1997.
441 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 8.
442 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 206.
443 Fâtır 35/37.
444 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 76-77. krş. Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, ts., s. 90.
445 Beyâzîzâde, a.g.e., s. 84.
446 bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 46.
447 bk. a.mlf., *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî Ilmi'l-Kelam*, Haydarabad, 1344, s. 88-89.
448 krş. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 52-64.
449 bk. Ahmed b. Hanbel, *Risâle fi'r-Redd ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, (Akâidü's-Selef içinde), nşr. A. Sami en-Neşşâr, İskenderiye, 1971, s. 25-103.
450 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 56.
451 bk. Gurâba, Hamûde, *"Takdîm"*, (Eş'arî, el-Luma'), Mısır, 1900, s. 6.
452 Gurâba, *"Takdîm"*, s., 7.
453 bk. Gurâba, *"Takdîm"*, s. 7.
454 Eş'arî'nin eserlerinin düşünce seyriyle irtibatlandırılarak değerlendirildiği ör-

neklemeler için bakınız. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.378-386; krş. Gurâba, "*Takdîm*", s.4-9.
455 bk. Şâfiî, H. Mahmûd, "*kazâye'l-Menheç*", s. 38-40.
456 bk. Gazâlî, *el-İktisâd*, s.133.
457 bk. Şâfiî, H. Mahmûd, '*Min Kazâye'l-Menhec*' s. 37.
458 Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkıyye*, s. 41.
459 Şehristanî, *el-Milel*, I, 56; Subhî, a.g.e., s. 41-42.
460 Şehristanî, a.g.e., I, 50.
461 Kâdî Abdülcebbâr ansiklopedik bir mâhiyet arzeden eserinin bir cildini sırf bunun açıklamasına ayırmıştır. bk. *el-Muğnî (Nazar ve'l-Me'ârif)*, XII.
462 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 495; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 2897.
463 krş. Nesefî, *Tebsıra*, I, 13; Altıntaş, Ramazan, "*Fuzûli'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı*", C.Ü.İ.F. Dergisi, c. VI, sy. 1, (Sivas-2002), s. 43.
464 Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 53; Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye*, s. 42.
465 Subhî, *a.g.e.*, s. 43.
466 Subhî, a.g.e., s. 43; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992, s. 95.
467 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 189.
468 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", (çev. Ö. Özsoy), İslâmî Araştırmalar, c. 9, sy. 1, (1996), s. 27-29.
469 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 241.
470 Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-Muhassal*, Kahire, 1323, s. 25-26.
471 Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 68.
472 Daha geniş bilgi için bakınız. Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996.
473 bk. Tûsî, Nasîruddîn, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, Tahran, 1285, s. 10.
474 Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Ankara, 1984, s. 227; Şafiî, H. Mahmûd, *el-Medhal*, s. 94-107.
475 bk. Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî*, s. 118.
476 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 190-191.
477 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, II, 506; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 60-75.
478 Şâfiî, H. Mahmûd, "*kazâye'l-Menhec..*", s. 34.
479 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88; Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 33.
480 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, s. 85; Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Medhal*, s. 153.
481 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 17; Ebû Sa'de, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 32.
482 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.
483 Hufâcî, İmâd, *Menâhicu'l-Bahs fi'l-Akîde*, Kahire, 1975, s. 25 vd.
484 Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, "*el-Fıkhu'l-Ekber*", (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. M. Öz, İstanbul, 1981, s. 67: krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 177-78.
485 Yahyâ b. Hüseyin, "*er-Reddü Ale'l-Mücbirati'l-Kaderiyye*", II, 107.
486 el-Fussilet 41/41-42.
487 en-Nisâ 4/82.
488 el-Burûc 85/21-22.
489 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 527-28.
490 el-Enbiyâ 21/2.
491 el-Hicr 15/9.
492 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 531-32.
493 Tartışmalar için bakınız. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 19.

494 bk. Şeyhzâde, *Nazmü'l-Ferâid*, 14-21.
495 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 597.
496 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 168, 171.
497 Kevserî, *'et-Ta'lîkât"*, s. 113.
498 Eş'arî, *Makâlât*, s. 225; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 132, 143; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 32-40.
499 Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 148.
500 Eş'arî, a.g.e., s. 225-26.
501 Daha başka iddiaların dökümü için bakınız. Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 349-351.
502 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 30-31.
503 Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 45; Îcî, a.g.e., s. 339.
504 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 167.
505 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 187.
506 İbn Rüşd, *Menâhicü'l—Edille*, s. 312.
507 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.
508 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 603.
509 bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 245.
510 bk. Ebû Sa'de, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 58-59.
511 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8.
512 Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 7-11; Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 439; Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 768; Bağdâdî, a.g.e., s. 21; a.mlf., *el-Fark*, s. 325.
513 bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 22.
514 Bağdâdî, a.g.e., s. 320.
515 bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III, 85-89.
516 bk. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 44-45.
517 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 143; a.mlf., *Usûlü'd-Dîn*, s. 11-12.
518 Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 52.
519 Hayyât, a.g.e., s. 53.
520 Eş'arî, *Makâlât*, s. 276-77.
521 el-Bakara 2/282.
522 el-Bakara 2/282.
523 en-Nûr 24/6.
524 bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 439-440.
525 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât)*, XV, 361; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768.
526 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127-128.
527 bk. Bağdâdî, a.g.e., s. 128.
528 Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 161.
529 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 126.
530 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.
531 a.mlf., *el-Muğnî*, XV, 26-29, 128-132.
532 bk. Şâfiî, a.g.m., s. 35-36.
533 Bâkıllânî, *Temhîd*, s. 441.
534 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 130.
535 Mâtürîdî, *K.et-Tevhîd*, s. 8; Bağdâdî, a.g.e., s. 22-23.
536 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 225; a.mlf., Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse, s. 768-69; krş. Kevserî, *"et-Ta'lîkât"*, s. 117.
537 Ebû Sa'de, a.g.e., s. 61.

538 bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, II, 285.
539 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 769-770; krş. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9.
540 Geniş bilgi için bakınız. Koçkuzu, A. Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988, s. 140-143.
541 Yunus 10/71.
542 Tirmizî "Savm" 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 287.
543 bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, I, 167; Cum'a, M. Ali, *el-İcmâ' 'İnde'l-Usûliyyîn*, Kahire, 1995, s. 14; Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, 1990, s. 90.
544 Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 18.
545 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1996, s. 49.
546 bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 211; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 11.
547 *İmâmiyye Şia*'sına göre icma, Ehl-i sünnette olduğu gibi âlimlerin değil, ehl-i beytten imamların herşeyde ittifakıdır. Bu anlamda onlar icmayı kabul eder ve ümmetin icma üzerinde hata etmelerini reddederler. Gerekçe olarak da eğer, icma üzerinde hatanın vaki olduğu kabul edilirse, -ki, böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir- o zaman namaz başta olmak üzere bütün ferâizlerin ve Kur'an'ın bâtıl olacağına inanırlar. bk. Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halefi'l-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlâti'l-Firak*, Tahran, 1963, s. 9-10, 144-45.
548 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 132; a.mlf., *Usûlü'd-Dîn*, s. 20; el-Âmidî, *el-İhkâm*, I, 170; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 356.
549 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 24.
550 bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 51.
551 Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 22.
552 Hayyât, a.g.e., s. 94, 159.
553 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 257.
554 bk. Ebû Rîde, a.g.e., s. 23.
555 Geniş bilgi için bakınız. Hayyât, *K.el-İntisâr*, s. 93.
556 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 770.
557 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 469.
558 bk. el-Kâdî, Abdülfettâh, *el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lüğati'l-Arab*, Beyrut, 1981, s. 4; Mekkî, el-Kaysî, *el-İbâne 'an Ma'ani'l-Kıraat*, (thk., Abdülfettâh İsmail Şiblî), Mısır, ts., s. 51.
559 Mekkî, *el-İbâne*, s. 7.
560 Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, ts., s. 23; Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, ts., s. 153; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 28.
561 bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 258-272.
562 Tûsî, *et-Tecrîd*, s. 164, 201, 210.
563 Zeydân, *el-Vecîz*, s. 170-171.
564 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 53.
565 krş. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 179; İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hılâf*, Dersaâdet, 1330, s. 38-39.
566 bk. İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, II, 180.
567 Şâfiî, H. Mahmûd, , *"kazâye'l-Menhec"*, s. 44-45.
568 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 71.
569 bk. Suyûtî, Celâleddîn, *el-Muzher fî Ulûmi'l-Lüğa*, Kahire, 1958, I, 38, 42, 57.
570 Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî*, s. 133.

571 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 255.
572 bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 359-360.
573 Geniş örneklendirmeler için bakınız. Kevserî, *'et-Ta'lîkât"*, s. 117-118.
574 ez-Zâriyât 51/47.
575 eş-Şûrâ 42/11.
576 bk. İbn Kesîr, *M. Tefsîr*, I, 12-13.
577 Cüveynî, Ebul-Meâlî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Kahire, 1961, I, 31.
578 İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 15-16; Şâfiî, Hasan, "*kazâye'l-Menhec..*", s. 47.
579 bk. Râzî, *Muhassal*, s. 71.
580 krş. Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 64.
581 İbn Fâris, *Mekâyis*, I, 109; IV, 491-92; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 17, 471; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 16-17; VIII, 246-48.
582 Râzî, Abdülkâdir, *es-Sıhâh*, s. 18, 499; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 21, 567; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 49, 213.
583 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 30-31.
584 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88, 194-195.
585 a.mlf., *el-Muğnî*, XVII, 93-94.
586 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.
587 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 26-29, 128-132; Şâfiî, H. Mahmûd, *"kazâye'l-Menheç"*, s. 36.
588 Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 53; Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye*, s. 42.
589 Subhî, *a.g.e.*, s. 43.
590 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 484.
591 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr)*, VI, 18; a.mlf., *el-Muğnî (en-Nazar ve'l-Me'ârif)*, XII, 447.
592 Subhî, a.g.e., s. 43; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 95.
593 el-Hucurât 49/9.
594 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 18-19; a,mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 742-45.
595 Müslim, "Îmân" 20.
596 Farklı yorumlar için bakınız. Eş'arî, *Makâlât*, s. 451-52.
597 Eş'arî, *Makâlât*, s. 274-278; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 138.
598 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 766.
599 el-İsrâ 17/15.
600 el-En'âm 6/164.
601 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 478.
602 Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî*, s. 189.
603 Ebû Zeyd, *"Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı"*, s. 27-29.
604 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 113.
605 el-Mü'min 40/5.
606 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 212.
607 bk. Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 226-230, 266.
608 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 167-168.
609 el-En'âm 6/103.
610 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 239-40.
611 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 98.
612 bk. a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 242.

613 Ressî, *Usûl*, I, 97.
614 bk. Ebû Davud, "es-Sünne" 15; Tirmizî, "İman" 11.
615 en-Nûr 24/2.
616 en-Nisâ 4/15-16.
617 Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *"el-Âlim ve'l-Müteallim"*, (Ebû Hanife'nin Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 31-32.
618 Şâfiî, H. Mahmûd, a.g.m., s. 37.
619 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 35-36. krş. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887; Câbirî, *Aklın Yapısı*, s. 94.
620 Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 4.
621 Mâtürîdî, a.g.e., s. 8, 44, 222,
622 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 5, 287.
623 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 207-209.
624 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 28.
625 Mâtürîdî, a.g.e., s. 223-24.
626 bk. Ibnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s.158-159.
627 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 80.
628 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 92.
629 Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 116, 183.
630 Ibnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s.155.
631 Mâtürîdî, a.g.e., s. 224.
632 Mâturîdî, *a.g.e.*, s.221.
633 krs. Kâdî Abdulcabbâr, *el- Mugnî*, VI /1, 18.
634 İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s.35; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s.75-76; Seyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s.31 .
635 Mâturîdî, *K.et-Tevhîd*, s.218; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.* , s.151.
636 bk. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s.152.
637 İbnü'l-Hümâm, a.g.e. , s.152
638 bk. el-En'âm, 6/57,63; Yusuf, 12/40,60
639 İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, s.154; krs. İzmirî, Muhammed b.Veli b. Rasûl, *Hâsiye Ale'l-Mir'ât*, Istanbul, 1930, I, 278.
640 bk. Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 91-92.
641 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, s. 136-137, 146-148; krş. Fevkıye Huseyn, *el-Cüveynî*, s. 135-136.
642 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm an 'İlmi'l-Kelâm* (el-Kusûri'l-Avâlî içinde), Kahire, ts., s. 239-240.
643 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132.
644 bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 25, 210.
645 bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 41-42.
646 el-İsrâ 17/15.
647 bk. Şehristânî, a.g.e., I, 101-102.
648 bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 358; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 118-119; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 39.
649 bk. Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, s. 156.
650 krş. a.mlf., *en-Nübüvvât*, Kahire, ts., s. 98.
651 bk. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 7, 15.
652 Râzî, *Muhassal*, s. 71.
653 Râzî, a.g.e., s. 70-71

654 Şafiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 123.
655 İbn Mâce, "Fiten" 8.
656 bk. Şâfiî, H. Mahmûd, , *el-Âmidî*, s. 136-137.
657 Bunun nedenleri için bakınız. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 56-57.
658 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 27; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 24, 210; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887; Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Medhal*, s. 159.
659 bk. Ressî, *Usûl*, I, 97.
660 Tûsî, *Tecrîd*, s. 131.
661 bk. Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed*, s. 25, 41-42; krş. Şâfiî, H. Mahmûd, "*kazâye'l-Menhec*", s. 42-43.
662 İbn Teymiyye, *Fetâva*, V, 246.
663 İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 15 vd.
664 Şâfiî, H. Mahmûd, a.g.m., s. 48.
665 İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille*, s. 216-218.
666 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 221-23.
667 Cüveynî, *eş-Şâmil*, I, 166.
668 İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî, *İsâru'l-Hak ale'l-Halk*, Mısır, 1318, s. 115.
669 bk. Abdülhalîm Mahmûd, *el-İslâm ve'l-Akıl*, Kahire, 1966, s. 104 vd.
670 bk. Sâfî, Lui, "*el-Vahyü ve'l-Aklu Bahsun fî Işkâliyeti Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*", İslâmiyyât el-Ma'rife, c. III, sy. 11, Selangor (Malaysia), 1998, s. 49-50.
671 Davutoğlu, Ahmet, "*İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*", Dîvân, (1996/1), s. 16.
672 Ayrıntılar için bakınız. Râzî, Fahreddîn, *Esâsü't-Takdîs*, s. 130.
673 İbn Teymiyye, *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 7-8.
674 krş. Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî*, s. 138.
675 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 79.
676 İbn Teymiyye, a.g.e., I, 50.
677 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 100.
678 İbn Teymiyye, a.g.e., I, 79-80.
679 İbn Teymiyye, a.g.e., I, 78-79.
680 Bir değerlendirme için bakınız. Sâfî, "*el-Vahyu ve'l-Akl*", s. 53.
681 krş. Sâfî, a.g.m., s. 53-54.
682 bk. Gazâlî, *İhyâ*, III, 26-29; a.mlf., *el-Mustasfâ*, I, s. 2.
683 bk. Gazâlî, a.g.e., I, 1.
684 Gazâlî, a.g.e., I, 2; krş. Sâfî, "*el-Vahyü ve'l-Akl*", s. 53-54.
685 bk. el-Bakara 2/170; Lokmân 31/21; ez-Zuhruf 43/23-24.
686 bk. el-Bakara 2/164; en-Nisâ 4/82.
687 bk. el-Bakara 2/111; en-Neml 27/64.
688 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8.
689 el-Kıyâme 75/36.
690 Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 216.
691 İbn Ebi'l-Izz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır, 1373, s. 137.
692 en-Nûr 24/35.
693 bk. İsfehânî, *ez-Zerîa*, s. 14-15, 74; Behiy, *İslam Düşüncesinin İlâhi Yönü*, s. 253-256.
694 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 4.

695 İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, (nşr. Ammar et-Tâlibî) Duhâ, 1992, s. 181-182; a.mlf., *Kânûnu't-Te'vîl*, (nşr. Muhammed Süleymânî), Beyrut, 1990, s. 351-352.
696 bk. İbnü'l-Arabi, *Kânûnu't-Te'vîl*, s. 352.
697 Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara, 1990, s. 77.
698 bk. Mâtürîdî, *K. et-Tevhîd*, s. 116, 183, 222-23; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 136-37.
699 Irâkî, Âtıf, *en-Nez'atü'l-Akliyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, 1993, s. 293.
700 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 96.
701 bk. el-A'raf 7/185; el-En'âm 6/75; el-Ğâşiye 88/16-17.
702 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 97.
703 İbn Rüşd, a.g.e., s. 164.
704 Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (çev. Ş. A. Düzgün), Ankara, 1994, s. 83-84.
705 bk. Sâfî, a.g.m., s. 67.
706 bk. İbn Teymiyye, *Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 105-106.
707 bk. Sâfî, a.g.m. s. 68-69.
708 bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire, 1940, s. 4.
709 bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 113
710 bk. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 130.
711 Küllî kaideden kasdedilen şudur: "*Burhanla elde edilen bir neticeye, metinlerin zâhiri muhalif düşerse, bu metin Arapça'daki te'vil kaidelerine göre yorumlanır.*"
712 Sâfî, "*el-Vahyü ve'l-Akl*" s. 69-70.
713 Sâfî, a.g.m., s. 70-71.
714 bk. Sâfî, *el-Vahyü ve'l-Akl*", s. 71-72.
715 krş. Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs*, s. 15.
716 bk. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâti Sıfâti'r-Rabb*, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995, s.101-104.
717 bk. Râzî, Fahreddîn, a.g.e., s. 137-143.
718 el-Cum'a 62/10.
719 bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, s. 52-61.
720 bk. Sâfî, "*el-Vahyü ve'l-Akl*", s. 77-78.
721 bk. Peterson, Michel, "*İman ve Akıl*" (Din ve Bilim içinde), çev. C. Sadık Yaran, Samsun, 1997, s. 21.

Dördüncü Bölüm

GEÇMİŞİ GELECEĞE BAĞLAYAN YÖNTEMSEL ANALİZLER

I. Aklın Değeri Konusunda Çağdaş Yaklaşımlar

Son iki yüzyılda İslam dünyasının siyasî, askerî, iktisadî, teknik, endüstriyel, kültürel ve düşünce alanında Batı karşısında yenik düşmesi, hiç şüphesiz, Müslüman aydınların çalışmalarını bilgi referans sistemlerimiz üzerinde yeniden düşünmeye sevketti. Naklin getirdiklerini savunmada aklı kullanmayı amaç edinen Mu'tezile'nin bir ekol olarak tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Müslüman dünya bir akıl tutulması yaşadı. Akılcı bir kelam ekolü olan Mâtürîdîlik de hak ettiği ilgiyi görmedi. Bunun sebeplerini sadece Mâtürîdî'nin eserlerinin muğlaklığına bağlamak doğru değildir. Diğer yandan, eğitim havzalarında ve Müslüman bilincinde eskiyi tekrarlamaya dayalı ve düşünmeden şerhlere, haşiyelere ve ta'liklere kapanma, âtıl aklı adeta güçlendirdi. Özellikle Eş'arî, selefî ve sûfi çevrelerde nas hamallığı yapmak övgüye layık görülürken, eleştirel akla sahip olmak kınanma ve 'öteki' muamelesi görmeye yol açıcı bir zihniyete kapı açtı. Bütün bu içteki olumsuz çabalara rağmen İslam âlemini içine düştüğü derin ve doğmatik uykudan uyandıracak, yeniden sahih İslamî yapılanmalara işlerlik kazandıracak yeni zihnî oluşum-

lar, değişik bölge ve coğrafyalarda seslerini yükselttiler. Bu kelamcı-felsefeci düşünürlere göre İslam'ın özü, aklın tespit ettiği ve vahyin te'kit ettiği şekliyle Allah'ın birliğine inanmaktır. İslam, herhangi bir hükmü ve akîdeyi körükörüne bağnazca kabul etmeyi değil, tefekküre dayalı bir şekilde algılamayı ve analizi emretmektedir.

Akıl, düşüncenin kullanımındaki araçlardan sadece biridir. Ayrıca düşünce sözcüğü, aklı da kapsamı içerisine alan bir boyuttadır. Düşünce kavramı, aklı, hayal ve hâfızayı da içerir. Hele hele hayal ve hâfıza, akıldan ayrılmayan iki yetidir. Çünkü akıl, işlevsel olabilmesi için hayal ve hâfızaya muhtaçtır. İşte biz bu bölümde İslam dünyasında özellikle dinî düşüncede *yenileşme ve dinî aklın eleştirisi* gibi konularda özel çabalar içerisine giren bazı mütefekkirlerin akla yükledikleri anlam, akıl-nakil ilişkisi ve dinî düşünceyi yeniden yorumlama bağlamındaki görüşleri üzerinde duracağız.

A. Muhammed Abduh ve Aklın Değeri

Yenilikçi bakış, geçmiş kültürel mirasımızı ne toptan redde ve ne de onu geliştirme-yorumlama çabası sarfetmeden bütün boyutları ile sahiplenmeye dayanır. Bilakis yenilikçi bakış, kültürel mirasın içinden çıkan bir söylem, başka bir deyişle, içinde yaşadığımız çağla uyumlu olacak şekilde geleneğin yapısını eklektik bir yaklaşımla yeniden üretme biçimidir. Öyleyse, tecdîd hareketi, bir yapının tekrarı değildir. Eski yapının geleneksel şekline tamamen bağlı kalarak yapılan yenilenme, yenilenme sayılmadığı gibi, onun yapısında bir takım yıkım ve redler de yenilenme sayılmaz. Kültürel mirasın çağın ruhuna uygun düşecek bir şeklinde yeniden üretilmesi gerektiğini tam bir idrâkle kavrayan mütefekkirlerden birisi de Muhammed Abduh'tur. O, geleneksel kültür mirasımızda bir kusur olmadığı hususunda müdrikti. Fakat ona göre gerçek kusur, çağın rûhuna uyum sağlamayan gerici ve geleneksel bakış açılarının yaklaşımlarında idi. Yaşadığı çağın sorunları karşısında aşırı duyarlılık gösteren M. Abduh, son derece iti-

zalî bir görüşe yönelmiş durumdadır. Onun konumu, tam da Mu'tezile'nin tarihte yüklendiği misyona çok benzemektedir.[1]

İslam dünyasının sorunlarını kendisine dert edinen *Muhammed Abduh* Kelam ilminin bilgi üretme yöntemini anlatırken, bu ilmin nakilden çok, akla ve aklî delile dayandığını söyler. Kelam bilginlerinin adı geçen ilmin yapısı ve amaçları açısından çok az nakle müracaat ettiklerini, bunu da ancak öncüllerini aklî delil yoluyla tespit ettikten sonra yaptılar, demektedir[2] *Abduh,* İslam Dininin inanç esaslarında Tevhîd dini olduğunu, akâid konusunda farklı temellere dayanmadığını, dolayısıyla, bu dinde en güçlü dayanağın akıl, en kuvvetli rüknün de nakil olduğuna vurgu yaparak, İslam'da körü körüne taklitçiliğin olmadığını, aksine, aklî delillere dayanarak peygambere iman etmek gerektiğine değinir.[3] M. Abduh, dinî nasların zâhirine dayanmaksızın te'vile sarılmanın önemi üzerinde durur. Akıl ile nakil çatıştığı zaman, aklın tercih edilmesinden yana bir görüş belirtir. Ayrıca, İslam, Allah'a ve O'nun birliğine iman konusunda sadece aklî delillere ve insanî düzeyde cereyan eden fıtrî nizama dayanır, diyen müellif, Allah'a iman, ne Resul'den ve ne de Kitap'tan alınır, aksine akıldan alınır, görüşündedir. Allah'a iman konusunda geçerli olan *asıl,* sadece akıl ve onun hükümleridir.[4]

M. Abduh'a göre din ve ilim, din ve akıl arasında kuvvetli bir bağ vardır. Her ikisinin arasını ayırmak imkansızdır. İlim, aklın meyvası, din ise, kalbin duygusudur. İlâhî bir rehber olmaksızın akıl tek başına toplumları mutluluğa ulaştırmada yeterli değildir. Nasıl ki hayvanlar, yalnızca, görme organı ile hissettikleri şeyleri idrak edemediklerinden dolayı işitme organı olan kulağa ihtiyaç duyarlarsa, aynı şekilde din de mutluluk yolları içerisinde, akla net olarak görünmeyenleri keşfetmek için genel bir histir. Fakat bu genel hissi tanımasını, kendisine ayrılan sahada tasarrufta bulunmasını ve onun belirlediği akidelere ve yasalara itaat edilmesini sağlayan da akıldır. Ayrıca müellif akla 'mümeyyizlik' vasfı verir. İnsan hak ve bâtıl, faydalı ve zararlı olan şeylerin arasını akılla ayırır. Bu konuda o, Mu'tezile'nin asıl ve fer' konusundaki fikirlerine aynen katılır.[5] Onun yeni kelam anlayışı, geleneksel

kelamdan yararlanarak geliştirilmiş bir telfik örneğidir.

Muhammed Abduh, aklın değeri üzerinde çok durur. İslam'ın akla seslendiğini, beşerin akıl gücünü iyi kullanması için onu köreltecek ve kilitleyecek her türlü etkenlere karşı Kur'an'ın uyardığına işaret eder. İslam düşüncesini yenileme ve ihyâ fikrine sahip olan müellif, Batı medeniyetinin icatlarını reddetmeden İslam'ı bir alternatif olarak sunmak için, yaşadığı çağda zor ve üretken çalışmalar yapmıştır. O, İslam âlemi karşısında Batı medeniyetinin gelişimini; düşünce özgürlüğüne olabildiğince sahiplenme ve skolâstik aklın egemenliğinden kurtulma gibi iki temel nedene bağlar. Çünkü çağdaş Avrupa, 16. yüzyıla gelinceye kadar inanç ve idrâklere egemen olan doğmatik kilise aklı, insanları cebriyeci/fatalist bir akîde ile uyuşturmuştur. Bugün İslam dünyası da bundan çok farklı değildir. İslam'ın yazgıcılığı değil, insanın özgür bir şekilde yeteneklerini kullanmasını teşvik ettiğine gönderme yapan *Abduh,* diğer taraftan 'kulun kendi fiillerini kesbettiğine inanmak, insanı Allah'a şirk koşmaya götürür', diyenlere sert tepki gösterir. İnsanın amellerinin kâsibi olduğunu söyleyen[6] Abduh'un, bu ve benzeri konulardaki görüşleri daha çok Mâtürîdî kelam ekolünün görüşleriyle örtüşüyor, dolaylı olarak Mu'tezile ile de örtüştüğü söylenebilir. Burada Mu'tezilenin *'halk'* sözcüğünü, Abduh'un ise lafız-mana ilişkisi bakımından Mâtürîdîler gibi *'kesb'* sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. Onun kesb sözcüğüne yüklediği mana, Eş'arîliğin muğlaklık ifade eden ve insanın özgürlüğünü gölgede bırakmaya açık anlamlar çağrıştıran bir anlam alanından ziyâde, Mu'tezile'nin; zihinsel inşâ, tasarım ve ölçüp biçmek anlamları verdiği "halk" sözcüğüne yüklediği anlamın aynısını taşır. Ayrıca Abduh görüşlerine, husun ve kubhun aklî oluşunu, bir nassa ihtiyaç duymadan akılla bilinebileceğini ekler.[7] Aydınlanma akılsız olmaz. Muhammed Abduh da gücü nispetinde akla yaklaşmış ve aydınlanma düşüncesini desteklemiştir. Fakat onu, tam olarak Batı aydınlanması dairesi içinde göstermek doğru değildir. Çünkü onun akıl anlayışı, dinî bir pozitivizme yol açacak düzeyde bir akıl anlayışı değil, aşkın olanla bağ kurmaya çalışan İslamî bir akıl anlayışıdır. Hiç şüphesiz Mu-

hammed Abduh'un dini anlamda yenilenmeye ve taklidi terketmeye çağıran akılcı sesi, İslam rönesansına büyük katkılar sağlayan Hint-alt kıtası öncü müslüman düşünürlerinde de yankı uyandıracaktır.

B. Muhammed İkbal ve Sezgisel Akıl

İslam düşüncesine İslam'ın ilk devirlerindeki canlılığı tekrar kazandırmak maksadı ile *"tecdîd"* (yenileme) fikrini yeniden canlandırmaya çalışan mütefekkirlerimizden bir diğeri de *Muhammed İkbal*'dir. Bilindiği gibi İkbal, İslam dünyasında ruhî, fikrî ve içtimaî buhranların adeta doruk noktalara ulaştığı kaotik bir dönemde yaşadı. Fikrî buhran, İkbal'e göre neredeyse beş asrı bulan bir durgunluğun sonucuydu. İslami bilinçte doğan rasyonellik krizi, müslüman genç nesilleri huzursuz etmekte ve bu yüzden onlar, inançlarının taze bir yorumunu özlemle beklemektedirler.[8] Bunu yapabilmenin ilk şartı ise, Kur'an'ın dinamik dünya görüşüne, yani onun ilahiyat, âlem, insan ve cemiyet anlayışına dönmek ve oradan alınan dinamik ruhla müslümanın tarihi tecrübesini değerlendirmektir.[9] Bunu yapabilmenin yolu da geleneksel bilgi sistemini yeniden gözden geçirmekten geçmektedir. İkbal, İbn Rüşd ve Mu'tezile tarafından sergilenen akla duydukları aşırı güveni, diğer taraftan da Gazâlî'nin anti-rasyonalizmini ve kuşkuculuğunu eleştirmiştir. Bu sebeple o, *İbn Teymiyye* gibi, akıl-nakil arasında bir çatışmanın değil, muvazenenin olduğu fikrine gitti.[10] İkbal, hakikatin bilgisine ulaşmada salt akılla yetinmenin bir âcizlik olduğunu, burada dinin de devreye birlikte girmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca o, "akıl-nakil" dengesinin gözetilmesine büyük önem verir ve düşünceyi *"Cibrîl'in kanadı"*na benzetir. İkbal'e göre, nübüvveti inkar edenler fikrî alanda mükemmeliyete ulaşamazlar. Aksine, cehâlet, şüphe ve hayret karanlıklarında kaybolup giderler. Bu aynı zamanda mantıkçı pozitivizmin bilim anlayışına bir tepkidir. Bundan dolayı Batı düşüncelerini de iyi tanıyan M. İkbal, düşünce ehline salt akılla yetinmek yerine zorunlu olarak nübüvvete imanı ve o müesseseden yardım istemeyi

vasiyet ediyor.[11]

Muhammed İkbal'in felsefesi, temelde dinî bir felsefedir. Müellife göre, felsefenin amacı, ruhu, serbest ve sınırsız araştırmadır. Felsefe her yetkiye ve yetkiliye şüpheyle bakar. Dinin temeli ise, imandır. İman, tıpkı bir kuş gibi, aklın takip etmesi imkansız olan görünmez bir yolu görebilir. Durum böyle olunca, felsefenin tümüyle rasyonel metodlarını dine uygulamak mümkün müdür? Eğer inanma sadece bir duygudan ibaret olsaydı, buna olumsuz cevap vermek gerekirdi. Halbuki İkbal, dinin "*kognitif*" bir yanının olduğuna dikkatlerimizi çeker. Düşünce ile din arasında hayatî bağlar bulunduğundan söz eden İkbal'e göre, dinin temel ilkelerinin aklî bir temele dayandırılma ihtiyacı, müsbet ilim doğmalarının ihtiyacından daha çoktur. Çünkü her iki duygu aynı kökene bağlı olduğu için birbirini tamamlarlar.İkisi de hayattaki fonksiyonları ölçüsünde aynı gerçeği görmeye çalışırlar. Bergson'un haklı olarak dediği gibi, "*sezgi, akıl ve zekânın üstün bir şeklidir.*"[12] İkbal'in bu düşüncelerinden anladığımız kadarı ile, o, Mu'tezile'nin akıl anlayışının aksine, hakikate ulaşmanın kavram dışı yollarına da iltifat ederek, dinin salt aklî mefhumlardan müteşekkil bir nizam olmadığını savundu, akıl ve aşk arasında bir senteze gitti. Onun bu sentezinin yeni adı, sezgisel akıldı. Çünkü böyle bir akıl anlayışı, Mu'tezile'nin mekanik akıl ve Gazâlî'nin düşünce ile sezgi ayrımına yol açan akıl anlayışından da uzaktı.[13] Muhammed İkbal'de sûfi bir yön hissediyoruz. Ona göre tasavvuf, benliği inkar eden, huzû', tembellik ve hezîmet değil, kuvvet tasavvufudur. O, insanda irade hürriyetini tanımayan bir tasavvuf anlayışına karşıdır. Böylece o, şerefli bir şekilde insan hürriyetini savunmakla, insanda güç ve kuvvet olmadığını iddia eden, özünde cebriye akîdesini taşıyan siyasî ve felsefî âmilleri ortaya çıkardı. O, sürekli olarak tecdîd alanında akıl ile kalb arasını birleştirmeye çağrı yaptı. Descartes, nasıl ki, "düşünüyorum, o halde varım" demişse, Muhammed İkbal de "ben âşıkım, o halde varım" demiştir. O, rûhun hakkiki cevherinin aşk olduğuna inanır.[14]

M. İkbal, İslâmiyette aklî temelleri araştırmanın bizzat Hz. Peygamber tarafından başlatılmış olduğu, görüşündedir.[15] İkbal,

İslam'ın doğuşunun istidlâlî aklın doğuşu olduğunu söylemeye bir engelin olmadığını görür. Kur'an-ı Kerim'de sürekli akla ve tecrübeye, insan biliminin kaynakları olan tabiat ve tarihe atıflarda bulunulur. Fikir hürriyetinin kefili olan İslam, daima aklın konumunu yüceltmiş, insanı eşya üzerinde aklî çıkarımlarda bulunmaya çağırmıştır. İnsan âfak (dünya) ve enfüs (benlik) gibi bilgi kaynaklarından yararlanarak Mutlak Hakikat'in bilgisine erişebilir. Zira, bu hayatta olgusal işaretleri göremeyen, gelecek hayatın gerçeklerine karşı kör kalacaktır.[16]

M. İkbal, dinde aklî nazarın önemi üzerinde ısrarla durmuştur. Bu hiçbir zaman, ne dine karşı felsefenin yüceliğini ve ne de felsefeye karşı dinin yüceliğini dile getirmedir. Aksine, o, her ikisini kendi alanlarında değerli bulmakla birlikte, yine de aradaki farkın ya da sınırın gözardı edilmemesi kanaatindedir. Örneğin, din, ne sadece duygu ve ne de sadece soyut bir düşüncedir. *Din, insan bütünlüğünün topyekûn bir ifadesidir.* Dinin takdir edilmesinde felsefenin (akıl) yeri ve önemi asla küçültülmemelidir. Dinî tecrübe, duygu ve akıl yanı ağır basan bir tecrübedir.[17]

İkbal modern akıl ile İslamî akıl arasında mukayeseler yapar. Müellife göre, Yunan felsefesi, işlevsel aklın ufuklarını genişletmesine rağmen, genellikle müslümanların Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır. Örneğin, *Sokrat* (m.ö. 384-322) bütün dikkatini sadece insanların dünyasına çevirerek, tabiatı ve tanrıyı ihmal etmiştir. Ona göre araştırma bitki, böcek ve yıldızlar üzerinde değil, yalnız insan çevresinde yoğunlaşmalıydı. Bu ufacık bir arının bile ilahi ilhamdan yararlandığını belirten ve okuyucuları sürekli olarak rüzgarların değişimi, gündüzün geceye dönüşümü, bulut ve yıldızlarla dolu gökyüzü ile sonsuz fezada yüzmekte olan gezegenleri gözlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna tamamıyla ters düşen bir olgudur.[18] İkbal'e göre, müslüman aklı, bu sınırlı âlemde nefsini esir etmez. Sınırlı olan müslüman aklı, sınırsıza geçer ve varlık âleminden Hakk'a intikal eder. Burada İkbal, Kur'anî bir delil olarak: "*Şüphesiz ki en son gidiş ancak Rabbinedir*"[19] âyetine atıfta bulunur. Bu âyet, Kur'an'ın en derin fikirlerini içermektedir. En son gidiş (münteha) yıldızlara doğru değil,

sonsuz bir evrensel hayat ve maneviyata yönelik olmalıdır. Yunan aklı, fiziki alanla sınırlıdır. İslam aklı ise, bakışlarını sonsuza çevirir.[20]

İkbal, İslam dünyasının içine düştüğü fikrî krizin aşılmasında, içtihadi aklın devreye sokulmasını önerir. Bu konuda tarihi örnekleri yine kendi geleneksel mirasımızda bulabileceğimizi ifade ederek, meselelerin çözümünde, İslam'da nasları hikmet temelinde yorumlayan ilk eleştirici ve hür fikirli akıl sahibi diye nitelendirdiği Hz. Ömer'i örnek gösterir. Böylece o, modern akılcılık ve liberal bir yaklaşımla, geçmişi tamamen reddetmek yerine gelenekten yararlanarak, geleceği kurmanın mümkün olduğunu vurgular.[21]

Bugünün düşünce sorunlarının geçmişten kopuk olmadığına inanan ve bu sorunları çözmede geçmiş kültürel mirasımızın köklerine dönmeyi öneren bir başka müslüman düşünür de *Muhammed Âbid el-Câbirî*'dir.

C. Muhammed Âbid el-Câbirî ve Eleştirel Akıl

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ise, çalışmalarını daha çok İslam kültür haritası içerisinde kadim müslüman zihniyetin (aklın) ürettiklerini araştırma ve incelemeye yöneldiği görülür. Câbirî'ye göre sahip olduğumuz ve kütüphanelerimizi dolduran kültürel mirasımız, akılcı düşünce ve mantığı temel alan bir bilgiden ziyâde, sözlü geleneğin ve bilgeliğin nakledilmesini temel alan bir bilgi birikimine sahiptir. Grek uygarlığının felsefe, Batı uygarlığının bilim, İslam uygarlığının ise, fıkıh uygarlığı olduğu tespitinde bulunan *Câbirî*, belli bir tarihi akıştan sonra rey'in kanunlaştırılarak geçmişin meşrûlaştırıldığından yakınır. Çünkü bu zihniyetin sonucu olarak metinler doğmalaştırıldı, taklid öylesine formülleştirildi ki doktrin, özgün kaynaklardan içtihadî aklın yol göstermesiyle değil; ancak, önyargılı olarak peşinen kabul edilmiş Fıkıh ve Kelam okullarından birisinin öğretileri aracılığı ile türetilebiliyordu. *Câbirî*'ye göre bu metodoloji türü, o dönemden bu yana İslam söylemine belirli bir zaman dışı tarihsiz bir karakter kazan-

dırmıştır.[22]

Tarihin dışında kalmamak ve tarihe müdâhil olmak için yenileşmeyi kendi kültürel varlığımız içerisinde nasıl gerçekleştireceğiz? Bu soruya Câbirî mevcut kültürel mirasımızdan neyi alıp neyi bırakacağımızı belirledikten sonra ancak kapsamlı bir cevabın bulunabileceğine inanır. O, geleneksel mirasımızın genlerinde ve damarlarında âtıl akla karşı zihinsel sıçrama yapmamızı sağlayacak ve yeni metodolojiler geliştirmemize model oluşturacak eleştirel akıl örnekleri bulabileceğimiz kanısındadır. Bu konuda o, Endülüs İslam medeniyeti projesini incelemeyi tavsiye eder. Örneğin, Câbirî'nin ifadesine göre, *İbn Hazm*'ın (ö.456/1064) zâhiriliği, sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, aksine birçok boyutu olan; âtıl akla, âlemin olağandışı karşılanmasına, taklit ve kıyasa karşı bir devrimdir. Bu devrimci tavır, Endülüs'lü mütefekkiri, her ferdin içtihad etmesinin gerekliliğine, hiçbir şahsın hiçbir şahsı taklit etmesinin câiz olmadığına götürdü. O hayatı boyunca insanları nassın zâhirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman aklı baskı altına almayı hedeflemedi. Aklın değerini ve yüce konumunu daima gözetti.[23]

Epistemolojik konularda Müslüman aklın durumunu irdeleyen Câbirî, *Şâtıbî*'nin (ö.790/1388), aklı, nassa lafızcı yaklaşımın tutsaklığından kurtararak makâsıd ve maslahat âlemiyle irtibatlandıran, aklı kullanmanın bir biçimi olan içtihadın önüne geniş ufuklar açan projesinden modern zamanlarda İslamî ilimler için yeni metodolojik yaklaşımların ipuçlarını bulabileceğimiz düşüncesini dillendirir. Bütün bunlar, geleneksel zengin kültürel mirasımızda bulabileceğimiz temel malzemelerdir. *Câbirî*, kültürel mirasımızda yenileşmeyi ve değişimi önleyici bir takım aşılmaz alanlar olarak görülen "*otoritelerden*" söz eder. Bunlar; manayı gölgede bırakan, eşyanın hakikatini araştırmak yerine manaları lafızda arayan *lafzın otoritesi*, gücünü sadece rivâyet ve icmaya dayandıran *aslın otoritesi* ve insanın özgürlüğünü hiçe sayarak yazgıcı bir ilâhi irade anlayışına yaslanarak Müslüman tecrübede cebrî inancı siyasi bir ideoloji haline getiren Emevî yöneticilerinin kurumlaştırdığı *tecviz otoritesidir*. İşte geleneksel sünnî Kela-

mî aklın dinî akîdesinin teorik yapısını ilâhi inayet görüşü değil, mutlak ilahi irade görüşü oluşturmaktadır. Bu tecviz ve cebir görüşü, saf İslam dini tarafından değil, tarihte Müslüman hükümdarlar tarafından siyaset yoluyla temellendirilmiştir. Dil, şeriat, akide ve siyaset, bütün bunlar kültürün referans çerçevesini oluşturan ana unsurlardır. Arap aklının yenilenmesi de ancak, bu unsurların otoritelerinden kurtulmakla mümkündür. Burada İbn Hazım, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldun'un düşüncelerinde tebârüz ettirdiğimiz yönleri dikkate alalım derken, ne bunları olduğu gibi kopyalamayı, ne de görüşlerini benimseyerek kör bir taklitle benimsemeyi kasdediyoruz. Burada bizim söylediğimiz şey, onların akılcı ve eleştirel yönelimini bizi kültür mirasımıza bağlayacak çıkış noktaları olarak kabul ettiğimizdir, diyen Câbirî'ye göre medeniyetimizin inkişaf yolu, "*akıl, varlıkları sebepleriyle birlikte kavramaktır*," diyen *İbn Rüşd*'ün *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*.. adlı eserinde uyguladığı yöntemden geçmektedir.[24]

D. Hasan Hanefî ve Teo-Politik Akıl

Câbirî'nin, sosyo-tarihsel bir düzeni meşrûlaştırmak için Kur'an fenomeninden hareketle değişik dinî-siyasî otoriteler tarafından başvurulan akıl düzenlerinin bir örneği olan "*tecviz otoritesi*"ne getirdiği felsefî-kelâmî eleştiri ile *Hasan Hanefî*'nin akîdeyi yeniden yorumlamayı hedefleyen "*tecdîd*" projesi arasında yöntem bakımından bazı farklar sözkonusudur. Fakat her ikisinin birleştiği bir nokta, geleneksel kelam ilminde akıl, bilgi üretmede müstakil olmayan ve naklin dediklerini doğrulamak gibi bir misyon biçilen akıldır. Tarihte dinî-siyasî oligarşik zümreler tarafından akla yüklenen tarihsel misyon, salt çıkarlar için nassı te'vilde kullanılan bir araç olmuştur. Bu bakış tarzı insanı, özgür bir şekilde edimde bulunmayı ortadan kaldırıcı negatif bir insan profili haline getirmiştir.[25] Yani bireyin elinden kendi bireysel kaderini tayin etme hakkı alınmıştır. Böylece Allah'ın kendisine tanıdığı bireysel yeteneklerini kullanmadaki güç potansiyeli elinden alınan ve tamamıyla özgürlüğünü kaybeden insan, *cevher* olmak yerine

varlığı başkasına dayalı *araz* haline dönüştürülmüştür. *Hasan Hanefî*'nin sözünü ettiği *teo-politik akıl*, İslam dünyasını kaplayan bir "zihniyetin" tanımı için kullanılmaktadır. Böyle bir zihniyetin arka plânında Eş'arîliğin kaderci akıl anlayışı yatmaktadır. Bugün Müslümanların problemlerinin çözümünde Eş'arîliğin ikili koşumlu iradeye dayalı akıl anlayışı değil, aklî vâcibatları savunan Mu'tezilî ve Mâtürîdî akıl anlayışı daha uygun düşmektedir. Akıl-vahiy dikotomisi aklın lehine ağırlık kazanmalıdır. Bunun örneklerini tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz[26] diyen Hasan Hanefî, İslam uygarlığını oluşturucu akıl ile günümüzün dinî akıl anlayışı arasında mukayeseler yapar. Örneğin, İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan medeniyet, vahyin desteklediği akla dayanmıştı. Bu sebeple mütekellimler ve akılcılar, aklı kullanmaya çağırıyorlardı. Zira, namazdan önce mükellefe ilk gerekli olan aklını kullanmaktı. Bir kimse aklını kullanabilecek düzeyde değilse o kimseye teklif de yoktur. Henüz aklını kullanabilecek bir düzeye gelmemiş olan bir kimse, namaz gibi dinin furu' ile ilgili boyutlarından sorumlu değildir. Müellife göre İslam'ın altın çağının yaşandığı dönemlerde fukaha, naklin esasının akıl olduğunu; sarih akılla sahih menkûlun uyuştuğunu söylüyorlardı. Mu'tezile ise, husun ve kubhun aklî oluşunu dile getiriyordu. Diğer taraftan felsefe ve şeriat aynı memeden süt emen ikiz kardeşe benzetiliyordu. Peygamber ve filozof tek bir şahıs, felsefe ve din tek bir hakikat gibi değerlendiriliyor, her iki alanda ortaya çıkan farklılığın ise, yöntemden kaynaklandığına inanılıyordu. Hasan Hanefî'ye göre bugün şartlar çok değişmiştir. Artık müslüman zihniyette, aklın esası, nakildir. Fukaha, akıl ve nakil çeliştiği zaman nassı tercihe çağırmaktadır. Beşerin hâkimiyetine karşılık Allah'ın hâkimiyeti ortaya çıkmıştır.[27] Bütün bu sapmalara rağmen, acaba, aklı dışlayıcı nakilci bir tutumdan tekrar, özgün ve yaratıcı düşünce üretmeye geçmemiz nasıl mümkün olacaktır?

Hasan Hanefî, çağımızda araştırma yapanların bilimsel kaynaklar dikkate alındığında üç yönteme başvurabileceklerini dile getirir. Bu yöntemlerden *ilki*, Batı kültürüne dayanmak ve bilginin konusunu ondan almaktır. Halbuki, bu bilginin çoğu herme-

nötiğe ilişkin çağdaş felsefe içerisinde yer alır. Bu yöntemin kusuru, yorum ilimlerini sadece Batı kültürü ile sınırlandırarak, onu özel şartlarıyla genelleştirip bütün kültürlere şâmil kılması, yorum ilimlerinin ortaya çıktığı diğer medeniyetlerdeki gelişmeleri görmemezlikten gelmesidir. *İkincisi*, yine araştırmacı, kadim kültürümüze ve onun yorum yöntemleri ve eğilimlerinden yola çıkarak ilmî materyallere dayanır. Bu yöntemin güçlüğü, araştırmacı, yeni bir okuma tarzı geliştirmeden eskilerin söyledikleri şeyleri tekrar eder. Eğer okusa bile, onu, Batı'daki çağdaş tefsir bilimlerine dayalı olarak yapar. Böylece her iki kültüre ilişkin te'vil (yorum) bozuk olur.[28] Hanefi, "*çağdaş bir tefsir teorisi var mıdır?*" şeklindeki bir çalışmasında, bu eski yöntemin çıkmazlarına değinir. Eski geleneksel tefsir yönteminin hâlâ, insanı eksen alan bir teori olmaktan çok, Allah'ın varlığını eksen alan bir yöntem olduğunu iddia eder. Yine mevcut tefsirin dilinin, İslam'ın ilk ortaya çıktığı çevre şartlarına bağlı kaldığı için, iktisadî ve toplumsal konularla ilgili sorunlar, sınıflar arası farklılaşmayı hedefleyen yorumlara sahiptir. Halbuki rızık konusundaki yorumlar, sınıflar arası farklılaşmayı değil, yakınlaştırmayı hedeflemelidir. Hanefi'ye göre, klasik tefsirlerin tümü, ister nakle, isterse re'ye dayansın, *teorik analiz yöntemine* bağlı kalır. Yorumcu, saf akılla metinden manayı çıkarır ve sonra da nakle ya da akla dayalı delille bu yorumu kanıtlama yoluna gider. Teorik analiz yönteminin çığır açıcı, eleştirel ve yaratıcı olmaktan ziyâde, tabi, eklenti ve onaylayıcı gibi birçok kusurları vardır.[29] *Üçüncü* yöntemde ise araştırmacı, her ikisi de ilmî materyallerle dolu olan ve nakil merhalesinden yaratıcılık merhalesine geçmeyi hedefleyen kendi kadim kültürümüze ve Batı kültürüne referansta bulunmadan, hangi türden olursa olsun naslarla ilgili konularla meşgul olan herkesin ortak insanî tecrübesinin analizine ve saf aklın mantığına dayanır.[30] Hanefi, bu üçüncü yöntemin günün koşullarına, çağın diline ve idrakine daha uygun bir çalışma olduğunu söyler. Kendisi, dinî nasları yorumlamada empirist bir felsefî bakış olan '*deneysel analiz*' yöntemini benimser. Yukarıda değindiği gibi, nasları anlamada kadim kültürel mirasımıza ve Batı kültürüne refe-

ransta bulunmadan işe başlar. Onun yöntemi, sûfilerin müşâhedesine benzer. Deneysel analiz yöntemine bağlı bir okumanın şekli, nasların manasını doğrudan açıklamaya ihtiyaç duymaksızın, kendisiyle hissedilen şeyleri vasfetmedir.[31] Hasan Hanefi'nin indirgemeci yönteminin aksine, Arap aklının eleştirisi üzerinde yoğunlaşan Câbiri ise, kendi kültürel geleneğimizden kopmadan, geleceği kurmada, geçmişin kültürel mirasının gözardı edilemeyeceğini savunur. Yeni bir akıl anlayışının ihyâsı, ancak, kültürel mirasımızı yeniden tanıyarak ve üreterek, ona eleştirel aklı tatbik etmekle gerçekleşebileceğine inanır. Hasan Hanefi ise üstü kapalı ve haklı olarak Câbirî'nin aklı, ırkla nitelendirmesini eleştirir. Arap aklı, Arap aklının eleştirisi, Arap aklının yapısı gibi adlandırmaların kadim geleneğimizde olmadığına değinir. Aklın kavmiyeti olmaz, diyen Hanefi, her insanda bulunan saf akıldır, akıl uygarlığa ve geleneğe delalet etmez, görüşündedir.[32] Her ikisinin de birbirini eleştirmede haklılık payları vardır. Acaba Hasan Hanefi, "deneysel analiz yöntemini" geleneği okumadan ve onun içinden geçmeden mi buldu? Böyle bir yöntem, herkes için geçerli midir? Bir nevi, deneycilik ekolünün yeni bir versiyonu gibi görünen bu yöntemi bilgi elde etmede tek belirleyici olarak görmek ne kadar nesneldir? Bu soruların da cevaplandırılması gerekir.

E. Muhammed Arkoun ve Dinsel Aklın Eleştirisi

Çalışmalarında dinî düşüncenin yeniden çözümlemesinde ve dinsel aklın eleştirisinde yoğunlaşan çağımız düşünürlerinden birisi de *Muhammed Arkoun*'dur. O, İslam'ın altın çağını Hz.Peygamberin vefatından (m.632) İbn Haldun'un ölümüne (ö.1406) kadar geçen dönem olarak nitelendiriyor. Arkoun'a göre, İslam'ın çoğulcu altın çağının sona erişiyle birlikte, İslam dünyasında skolâstik bir asır başlamıştır. Skolâstik asrın geçerli olduğu bu dönemin en belirgin karakteristik özelliği, yeni ve özgün bilimsel ürünler ortaya koymak yerine, geçmişin tekrarıyla yetinmektir. Yine Arkoun, özellikle Müslüman ülkelerdeki üniversitelerde ve hatta ilahiyat eğitimi yapan kurumlarda, akademisyenlere "*düşü-*

nülmezi düşünmeyi" önleyen akademik bir aklın egemen olduğunu söylüyor. Akademik akıl ya da skolâstik akıl, adeta eski ma'kûlâtları tekrarlayan, belirlenmiş bir konuda malumat yığını topladığı halde bu bilgileri çözümleyememek ve tefekküre dayalı analizler yapamamak tarzı olarak değerlendiriliyor. Hiç şüphesiz bu, İslam mirası üzerinde arkeolojik bir kazıdır. *Arkoun*'a göre yeni bir zihniyetle İslam aydınlanması yaşanmak isteniyorsa, bugün ilk yapılması gereken ve İslam âleminde bütün eğitim-öğretim havzalarına egemen olan geleneksel dinî aklın eleştirilmesidir.[33]

Muhammed Arkoun'un eserlerinde sıkça söz ettiği "*dinsel akıl nedir?"* Dinsel akıl ile dilbilgisi, mantık, tarih, matematik bilimleri v.s. gibi her bilimin gerektirdiği teknik akıllar arasında hangi ilişkiler bulunmaktadır? Birincinin ikinciler üzerinde tek yanlı etkisi veya belki de ikincilerin birinciye karşı tepkileri var mıdır? Müellife göre, dinsel aklın değişmez özelliklerinden biri, teolojik bir çerçeve içinde, gidimli bir faaliyeti mümkün kılan önkabuller, postulatlar ve kanıları sorgulamaksızın pratik tutarlılıklar kurmaya çalışmasıdır.[34] İşte bu nedenle dinsel akıl, pozitif, sınırlandırılabilir, gözlemlenebilir nesneler üzerinde çalışan, tüm işlemlerin hesabını verebilen ve vermek zorunda olan bilimsel akıl ile sürekli gerilim halinde bulunur. Arkoun, dinsel akıl ile bilimsel akıl arasında ortaya çıkan gerilim noktalarının nasıl izâle edilmesi gerektiği gibi konularda fikir yürütür. Önce, dinsel aklın nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğuna değinir. İslam dünyasında egemen olan ve özünde selefî bir İslam anlayışını yansıttığı izlenimi veren dinî düşünce, kutsal metinlerden destek alır ve kat'i delilleri ondan çıkarır. Bu düşünce biçimine bir itiraz yöneltildiği zaman, ya itirazın sahihliğini inkar eder, ya dinî akıl yürütmelerin beşerî beyan ve açık anlatımlardan öncelikli ve üstün olduğunu izah eder ya da eleştirel aklın öncelikleriyle imanın temellendirildiği şeyler arasında tam bir insicâmın varlığını savunur. Arkoun, özellikle ikinci söylemin insan hakları, hoşgörü, demokrasi, sivil toplum, laiklik ve sosyal adâlet gibi siyasî söylemlere ilişkin genel mes'elelerde başı çektiğini ileri sürer.[35]

Arkoun'a göre din olgusu ile ilgili dinî araştırmalar siyasî, içtimaî, hukukî ve ahlakî sorunlar çevresinde geçerli olan tartışmalarla sınırlandırılamaz. Bilakis bu ilmî araştırmalar, bilim adamlarının tarih, sosyoloji, filoloji, karakteroloji, antropoloji, psikoloji ve psişik tahlil alanlarında ortaya koydukları başarılara şâmil olacak şekilde bu tartışmaların ötesine geçmesi gerekir. Çünkü bu bilimsel disiplinler, sürekli araştırma yöntemlerini değiştirmeye, yenilemeye ve hem de biyoloji, kimya, fizik ve astroloji ilimlerinin keşifleriyle irtibatlanmış sorunlarla miras kalan eski problemler, değişmeye devam etmektedir. Bu ilimlerin keşifleri madde, âlem ve varoluşla ilgili görüşlerimizi kökten değiştirmiştir. Madem ki, dinler de bütün bu alanların hepsinde kesin bilgi verdiğine göre, her iki bilgi türünün ya da her iki akıl tarzının-dinî akıl/bilimsel akıl- eşit düzeyde tutulması gerekir. Bu iki bilgi türünü ve akıl anlayışını birbirleriyle karşılaştırmaktan amaç, iki bilgi türünden birinin diğerinden üstün olduğunu (bilimci aklın militan tepkisine yol açan doğmatik ve teolojik aklın yüzyıllardır yaptığı şey budur) ya da bu aklın diğerinin önüne geçtiğini açıklamak değildir. Biz bugün eskilerin yöntemlerine dayanan *Farabi*'nin *"Kitâbu'l—Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn"* adlı eserinde yaptığı gibi iki görüş ya da birbirine aykırı iki tutum arasını birleştirmeye güç yetiremeyiz. Bugün ancak bizim hedefimiz, her aklın kendisine şiar edindiği tutumları, yöntemleri, ilkeleri, öncülleri, istidlâl (akıl yürütme) yollarını ve olayların gerçekliğine getirdikleri yorumları, herbirinin neticelerinden olan olgusal ya da insan hayatı, insanın üretimleri, ilerlemeleri, özgürlük çabaları, gerilemesi, başarısızlığı, güçsüzlüğü, değerlerinin aşınması, görüşleri, sistemleri, mutluluk ve kurtuluşu gerçekleştirmeyi amaçlayan gayretlerini açığa çıkarmaktır.[36] Yoksa amaç, dinsel akıl ile bilimsel akıl arasındaki ilişkileri, yarıştırmacı bir tavırla ele alıp birine mazaffer bilgi üreticisi anlamında bir 'üstünlük' payesi çıkarmak değildir. Arkoun'a göre bu her iki akıl ve bilgi türü arasındaki ilişkiler, ne onlardan her birine yetki alanları, özel girişimler ve roller tahsis eden aldatıcı nesnellikle, ne de laikleştirilmiş Batı'da Kilise ve devlet, manevî ve maddî, dinsel ve laik

üzerine tartışmaları belirleyen polemik hırsla tanımlanmış olmamalıdır.[37] Arkoun, Kur'anî söylemde ve Peygamberin epistemik çerçevesinde iş gören aklın araçları ile, modern aklın araçlarını birbiriyle uyuşturmak yerine, İbn Rüşd'ün, din-felsefe ilişkileri alanları bağlamında başvurduğu yöntemin bir benzerini dinsel akıl ile bilimsel akıl arasında denemek istemektedir. Her iki aklı, birbiriyle uyuşturmak yerine, her iki akıl ve bilgi türüne iki ayrı aksiyomatik yapı olarak bakmaktadır. Onun bu yöntemi tatbik etmekten amacı, her iki akıl arasındaki gerilim noktalarını ortadan kaldırmaktır.

Arkoun, bilgilerin geçerliliğini sorgulamayan ve uzun bir geçmişe sahip olup düşünce geleneğince kazanılmış pozitif bilgileri özetlemekle yetinen dinsel akla karşı, alternatif olarak 'İslâmî akıl' tanımlamasını öne çıkarır. Müellife göre "İslamî akıl" tanımı şöyledir: Müslümanlarda sözkonusu edilen, bütün insanlarda ortak bir yeti olarak, özel, farklı ve farklı olabilir bir akıl değildir; fark, İslamî nitelendirmesinde, yani Kur'an verisindeki ve özellikle kesintisiz içtihad işlemleri sayesinde Medine Modeli'ne dönüşmüş olan Medine Tecrübesi adı verilen şeydeki bütün içeriktir.[38] Arkoun'un Medine Tecrübesi dediği dönem, Hz. Muhammed'in m. 622'den m. 632'ye kadar Medine'de oluşturduğu ve ortak aklın bir ürünü denilebilecek *Medine Vesikası* bağlamında kurumsallaştırdığı bir toplum düzenidir. Bu sosyal yapı, merkezi ve kabile ötesi bir nitelik taşıyan, âdil, kutsal ve meşru iktidarın ideelleştirilmiş özelliklerini, zaman-mekan üzerine yansıtan mümin kuşaklarının kollektif tahayyülünün bir ürünüdür.[39]

Arkoun, "dinî aklın eleştirisi" projesini, mütekellimlerin çok kullandığı ve bilimsel bir yöntem olan "*şâhidin gâibe delil getirilmesi*"ne dayandırır. Çünkü, kültürel mirasın selefî yorumu tarihsel yöntemlere bağlı olarak yapılmamıştır. Bu sebeple, şimdi, ortada şâhid olunan, bilinen bir gerçeklik vardır. Bilinmeyen gâib, bilinen şâhide kıyas edilirse, gelecek tasavvuru oluşturulabilir. İşte Arkoun da bir nevi İslamî aklın geleceği konusunda tarihi bağlamda bu istidlâl yöntemini uygulayarak bir gelecek tasavvuru oluşturmaktadır. Onun bu çerçevede önerdiği proje, sadece İslam

düşünce iklimini değil, Batı düşünce iklimini de analizci bir yöntemle kritik etmeyi amaçlıyor. Arkoun'un dinî aklın eleştirisi adını verdiği projesinin adı, "geleceği geçmişe bağlayan, orijinal adıyla *"tefkîku'l-menhecî, ve't-tekaddümî-et-terâci'î"*dir. Arkoun'a göre, şimdi'nin sorunlarını çözmek için, geçmişin tarihsel köklerine inilmelidir. Bir başka ifade ile, yaşadığımız çağda ortaya atılmış problemleri çözmek için, kökü mazinin derinliklerinde kalan problemleri aydınlığa çıkarmak gerekir.[40]

II. Değerlendirme

Muhammed Abduh'u dışarıda tutarsak, her ne dense yukarıda sözünü ettiğimiz son dönem çağdaş müslüman düşünürleri Eş'arî kelam ekolüne alternatif olarak hep Mu'tezile'yi takdim ve takdir ediyorlar. Geçmişte gerek *Kelam* ve gerekse *Mezhepler Tarihi* alanında eser veren birçok müellifin görmezden geldiği gibi, son dönem Müslüman düşünürleri de *Mâtürîdî*'yi görmezden gelebilecek tavırlar içerisine girdiklerini hissediyoruz. Câbirî bir kültür tarihçisi olarak az da olsa Mâtürîdî'ye yer vermekle birlikte, *Hasan Hanefi* ve *Muhammed Arkoun* gibi düşünürlerde aynı şeyi göremiyoruz. Bu ilgisizliğin altında acaba Mâtürîdî'nin mevâliden sayılması mı yoksa eserlerinin dili konusunda ileri sürülen muğlaklık mazereti mi yatmaktadır? Bir de bu düşünürler bu yönleriyle de tahlil edilmesi gerekir kanaatindeyim.

Ayrıca, son dönem *Câbirî* gibi bazı Arap müelliflerin eserlerinde hep *'Arap-İslam Aklı'* ifadelerini kullanmaları dikkat çekicidir. Halbuki, İslam medeniyetinin oluşumunda bütün müslüman kavimlerin (Arap, Türk, Fars gibi.) ortak aklının katkısı gözardı

lam kültür ve medeniyetine ortak katkısını görmemek, büyük bir haksızlıktır.

Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun'dan tecdid projesini temellendirmede *'ideolojik'* yaklaşımla ayrılır. Arkoun, Kur'an okumalarında, nassı, tarihsel bağlamdan koparak indirgemeci bir bakış açısı ile yorumlamaya karşı çıkarken, Hanefi ise bunun tam aksi bir görüşü benimser. Arkoun ve Câbirî, gelenekten kopmadan, bu geleneği yeniden üretmek için eleştirel aklı metinlere uygulamaktan yana bir tavır sergilerken, Hanefi ise, bunun aksi bir tutumu sergiler. Onun dinî metinleri yorumlamada önerdiği *'deneysel analiz'* yöntemi, bir nevi fundemantalist, köktenci bir yönteme benzemektedir. Çünkü o, kadim geleneğe referansta bulunmayı değil, saf aklın ve ortak insanlık tecrübesinin verilerine dayalı bir yöntemden yanadır. Bu yönüyle onu, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed Abduh gibi Kur'an'ı, Hadis'i referans kaynağı alan ve İslam'ın ilk yıllarına, sahabe asrına dönmeyi benimseyen selefî âlimler çizgisinden ayırmak gerekir. O, yöntem bakımından asırların kültürel birikimini reddeden ve sadece İncil'in köklerine dönmeyi öneren protestanlığın önderi M. Luther'e benzemektedir. O, İslam'ın tarihsel mirasından epistemolojik usul ve beşerî pratikler alanında koparak, nasları, literal bir okuma biçimine tabi tutmaktan yanadır. İslam'ın birçok yorumunu meşrû görmeyen bu tutum, doğrudan modern dünya ile uyumu hedeflemektedir. Böyle modern bir bakış açısı ile İslam dünyasının sorunlarını çözmek pek mümkün görünmemektedir.

Elbette burada adını andığımız ve anamadığımız *Fazlur Rahmân* (ö. 1988), *Seyyid Ahmed Han* (ö. 1898) ve *Seyyid Emir Ali* (ö. 1924) gibi birçok Müslüman düşünür, ne aşkın olanla irtibatını kesen ve ne de doğruyu totoloji ile sınırlandırarak empirik doğrulamayı öneren bir aklı savunuyor. Hepsinin ortak amacı, yeni gelişmeler karşısında açık bir İslam ilahiyatından yana tavır koymalarıdır. Yani, onların akli içtihadı öne çıkarmaları ya da İslamî yenilenmeyi savunmaları, din-hayat ilişkileri arasında bir daraltma siyaseti izlemek değil, daralan alana yeniden nefes aldırmaya katkıda bulunmaktır. Çünkü müslüman dünyada biraz da sekü-

lerleşmenin dolaylı sorumluları dinî düşüncenin yenilenmesi önünde problem çıkaranlardır.

Geleneğimizde eleştiri, yapıcı ve iyi niyet taşıdığı sürece Allah'ı razı edecek 'sâlih bir eylem' olarak görülmüştür. Dolayısıyla, zihinsel plânda âtıl akla karşı eleştiren ve sorgulayan bir akıldan yana olmak ilâhiyat ve metafizik alanındaki kapalılığı ortadan kaldırır. Hiç kuşkusuz bu açıklık politikası ve düşünsel zihnî temellendirme küresel ölçekte hem İslam'ın ve hem de insanlığın yararına olacak güzelliklerin açılımı yolunda kendisinden beklenen hizmeti yerine getirmiş olur. Artık çağımızda medeniyetler seleksiyonu yaşıyoruz. Aklını verimli bir şekilde kullananlar medeniyet bazındaki yürüyüşlerini sürdürürken, hâlâ akıldışı hülyâ ve dünyalarda gezinenler ise, tarih dışı kalmaya devam edeceklerdir.

[illegible] dolayı, [illegible]
önünde problem [illegible]

[illegible] Al-
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ve [illegible] ve, tarih dışı hayata devam edecekle-
dir.

Sonuç

'Akl' kelimesi *'isim-mastar'* şeklinde Kur'an'da mevcut değildir. Kur'an'da varolan, 'akl' kelimesinin işlevsel anlamlar çağrıştıran türevleridir. Buna özünde, herbiri algılama anlamlarını taşıyan ve bir çeşit aklın anlam alanlarına giren lafız farklılığına dayalı kelimeleri de eklemek gerekir. Kur'an'da *işlevsel aklın* iki durumu sözkonusudur. Bunlardan birisi, *istidlâlî* oluşudur. "Şâhidin gâibe delil getirilmesi" gibi.. Bu aklın, Allah'ın *ilim* sıfatı ile bütünleştiğinin bir ifadesidir. Diğeri ise, *nedenselliğe* dayalı olmasıdır. "Yaratıcının varlığına götüren ilk sebeple, aklî bir zorunluluk vardır" önermesinde olduğu gibi.. Bu da aklın *'anlayan'* anlamında kalble ilişkili olduğunun bir tefsiridir. Kur'an akla karşı değildir; aksine, aklı gereği gibi kullanmamaya karşıdır. Kur'an'ın ortaya koyduğu akıl anlayışı, soyut değil, *'pratik, işlevsel'* bir akıldır. İslam aklının gelişimini salt Aristo felsefesinin etkisine bağlamak, Kur'an'da geçen akıl mefhûmunu *"istidlâlî-mantıkî"* bir kategoriye düşürür. Elbette insanlık düşüncesi açısından akıl için tarihî oluş, vardır. Bu sebeple, gerek felsefî zihniyetin değişmesi ve gerekse bilimsel imkanların gelişmesine bağlı olarak akla yük-

lenen misyonlarda da değişmeler yaşanmıştır. İşte Kur'an'ın akıl anlayışından büyük istifade ettiklerinden kuşkumuz olmayan mütekellimler her ne kadar Aristo'nun *'akıllar'* nazariyesine, özelde *'faal aklın ölümsüzlüğü* doktirinine karşı çıkmışlarsa da, yaşadıkları çağın bir gerçeği olarak, akıl anlayışlarını şekillendirirken bu fenomenin etkisinden de tamamen kurtulduklarını söyleyemeyiz.

İslam düşünce tarihinde Kelam, inanç esaslarını aklî bir çerçevede yorumlayan, belirleyen ve de savunan bir ilim olarak görülmüştür. Selefî ve tasavvufî bakış açısını kısmen dışarıda tutacak olursak, bütün kelamî ekoller aklı epistemolojik bir değer olarak kabul etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, akla daha geniş bir alan açarken, bir kısmı da sadece nassı destekleyici bir değer atfetme gereği duymuşlardır. Aslında ne Mu'tezile, ne Mâtürîdîlik ve ne de Eş'arîlik arasında bilginin kaynağı bakımından akla verilen değer konusunda bir ihtilâf vardır. Kelâmî ekoller arasında varolan ihtilâf, Allah'ın zâtını, sıfatlarını, peygamberliğin gerekliliğini ve ahlâkî hükümleri bilmenin vücûbiyetinin ölçüsü ne iledir? sorusu çevresinde düğümlenir. Gerek Mu'tezile ve gerekse Mâtürîdîlik olsun, Allah'ın varlığı ve ahlâkî değerlerin nesnelliği konusunda aklî vücûbiyeti yeterli görürler. Mâtürîdîler, nakle hakkını, akla da geçerliliğini verirken; Eş'arîler ise, aklı nassa bağlayıcı bir tutum sergiler. Aynı yargıyı müteahhirîn Eş'arîlik konusunda ileri sürmek doğru değildir. Onların akıl-nakil ilişkileri bağlamında Mu'tezile'den çok farklı düşündükleri söylenemez. Mu'tezile'nin *"devir fikri"*ne dayalı *'asl-fer'* konusundaki görüşleri, *müteahhirîn* Eş'arî kelamının sistemleşmesinde büyük rol oynayan başta *Cüveynî* ve takipçisi *Gazâlî* olmak üzere, hem teori ve hem de pratik açıdan *Şehristânî* ve *Râzî* eliyle daha ileriye taşınmıştır. Mu'tezile'nin *'asıl ve fer'* ya da *'akıl ve nakil'* konusunda geliştirdiği epistemolojik devir kuramı, sadece müteahhirîn Eş'arî Kelamını etkilemekle kalmamış, Mâtürîdîlikten Hanbeliliğe, Şia'ın İmâmiyye kolundan Zeydiyye'ye varıncaya kadar bütün ekolleri etkilemiştir. Bu etkiye bağlı olarak akıl-nakil bağlamında kelâmî konuların tasnifini yapmaya ihtiyaç duyulmuştur. Şüphe-

siz bu ayrım, akıl ve naklin birbirine karşıtlığı temelinde değil, birbirini anlama ve açıklama temeline dayalı izafi bir ayrımdır.

Burada, Mu'tezile'yi de tamamen akılcı bir şablona oturtmak, onların hatırasına saygısızlık olur. Zira Mu'tezile bilgi nazariyesi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Ama, akla sarılma ve aklı iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın aklî bakış açısı, ahlâkî hükümleri nesnel olarak akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Bu yönüyle onlar şeriatı, akla tabi kılmışlardır. Bunun manası, vahiy, ahlâki hükümler konusunda bir değer tespitinde bulunmaz, ancak haber verir. "Adalet iyidir, zülüm kötüdür" örneğinde olduğu gibi. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını âhiretin ahvâli, sevap ve ceza, ayrıca, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konularda nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. Kısaca onlar, ilâhiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırmışlardır. O halde Mu'tezile akılcılığını mutlak olarak değil, kısmi bir akılcılık olarak görmek gerekmektedir. Hemen hemen bütün kelamî ekollerin yaptığı nassı eleştirmek değil, te'vil etmektir. Bu sebeple kelamcıların akıl anlayışlarını *te'vilci bir akıl* olarak tanımlamak mümkündür.

Tarihi süreç içerisinde akıl-nakil arasında dengeler, kimi zaman aklın ve kimi zaman da naklin aleyhine işleyebilecek *dönemsel* farklılıklar gösterebilmiştir. Aklın ve naklin alanını yeniden belirleyerek her ikisinin arasını uzlaştırmada dengeyi korumak gerekir. Bunun ip uçlarını tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz. Örneğin, itizâlî akıl anlayışı, modern zamanların akıl anlayışıyla paralellik arzediyor gibi görünse bile, Mu'tezile hiçbir zaman beşerî aklın *Ekmel olan Akıl* ile bağlantısını kesmekten yana bir tercihte bulunmamıştır. Aklın kurallarının evrensel oluşumunu savunmaları pozitivist rasyonellik gibi algılanmamalıdır. Onlar daima hakikatle bağlantısını koparmayan bir akıl anlayışının müdafaasını yapmışlardır. Ama buna rağmen yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Mu'tezilî akıl anlayışı te'vilci aklın bir parçasını oluşturur. Örneğin, eleştiri alanını vahiy ve nübüvvet konularına kaydıran çağdaş düşünür *Muhammed Arkoun* gibi şahsiyetlerin

akıl anlayışı ve akla verdikleri değerin -artı ve eksilerini göz önünde tutmak şartıyla- Mu'tezile'den fersah fersah ileride olduğunu iddia edebiliriz.[43] Protestan bir akıl anlayışı İslam'ın belirleyiciliği konusunda nasıl bir durum ortaya çıkarır? Elbette bunun da tartışılması gerekir. Te'vil, bir nevi nassın sosyo-kültürel atmosferlerden etkilenen akla göre anlaşılması olarak görülürse, son dönem Müslüman düşünürlerinin yaptığı da nassı, bir başka biçimde akla bağlamak olarak görülebilir. Bu da bir te'vil anlayışıdır. Dolayısıyla, çağımız İslam dünyasında boy atmaya çalışan yeni mütefekkir Müslüman münevverler profilinin bu alandaki çabaları, tenkide açık yönleri olmakla birlikte, her ne kadar yaptıklarıyla beyin şoklarına yol açıcı bir düzlemde tartışmaları koyulaştırmış olsalar da ben ümit ediyorum ki, bütün bunlar, İslam'ın ve insanlığın yararına hayırlı neticeler doğuracaktır. Bu çıkışlar, karşımızda, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak durmaktadır. Aynı zamanda bu mesâiler, ortak insanlık tarihine ortak akılla katılmak ve tarih dışı kalmamak gibi bir işlevsel boyut kazandıracaktır, kanaatindeyim.

DİPNOTLAR

1 Irâkî, Âtıf, *el-Akl ve't-Tenvîr fi'l-Fikri'l-Arabi'l-Muâsır*, Beyrut, 1995, s. 136-137, 150.

2 Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut, 1992, s. 43.

3 Abduh, a.g.e., s. 53.

4 bk. Rûmî, Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîseti fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1407, s. 147.

5 Abduh, a.g.e., s. 115-116.

6 Abduh, a.g.e., s. 75, 133.

7 bk. Abduh, a.g.e., s. 78-88.

8 bk. Ikbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, ts., s. 20-24.

9 Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 155.

10 Mustafa Hilmî, *Usûlü'd-Dîn*, Iskenderiye, ts., s. 273.

11 Ikbal, Muhammed, *Risâletü'l-Hulûd*, (Arapçaya çev. M. Saîd Cemâlüddin), Kahire, 1955, s. 114.

12 Ikbal, *Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 17-19.

13 Ikbal, a.g.e., s. 21-22.

14 Irâkî, *el-Akl ve't-Tenvîr*, s. 191-193.

15 Ikbal, a.g.e., s. 19.

16 Ikbal, a.g.e., s. 174.

17 İkbal, a.g.e., s. 18, 47.
18 İkbal, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 19.
19 en-Necm 53/42.
20 bk. İkbal, a.g.e., s. 181.
21 bk. İkbal, *Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 220, 225.
22 bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 133-156.
23 bk. a. mlf.., *Aklın Yapısı*, s. 702.
24 bk. Câbirî, a. g. e., s. 705-706.
25 krş. Hasan Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts., s. 20.
26 *Hasan Hanefi*'ye göre, kültürel mirasımız içerisinde olumsuzluklardan kurtulmanın ip uçlarını yakalayabileceğimiz ve medeniyet alanındaki yeniden dirilişimize ön ayak olacak örnekliklerden yararlanabileceğimiz hal çareleri hâlâ vardır. bk. Hanefi, *Dirâsât*, s.60-62.
27 Hanèfi, *Dirâsât*, s. 115.
28 Hanefî, *Dirâsât*, s. 523-24.
29 Hasan Hanefi, *Kazâyâ Muâsıra*, Beyrut, 1983, s. 177-188.
30 Hanefi, *Dirâsât*, s. 525.
31 Hanefi, *Kazâyâ Muâsıra*, s. 181.
32 Hanefi, a.g.e., s. 93.
33 Geniş örneklendirmeler için bakınız. Arkoun, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, s.32-39,
34 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 42.
35 Arkoun, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, s. 5-6. krş. Özdemir, Metin, *"Kelamî İstidlâlin Problematiği"*, s. 198-199.
36 Arkoun, a.g.e., s. 6; Özdemir, a.g.m., s. 198.
37 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 47.
38 Arkoun, a.g.e., s. 325-26.
39 krş. Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, (çev. H. Yücel), İstanbul, 1999, s. 159.
40 Arkoun, *Kazâyâ Fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, s. 30-31, 46.
41 Arkoun, a.g.e., s. 283-84.
42 Arkoun, a.g.e., s. 330-31.
43 Kur'an metnini 'tarihsel' okumak gerektiğini savunan M. *Arkoun*, Kur'an'ı eleştirme girişimde bulunduğunu ve Kur'an'ın eleştirel bir baskısını yapmayı düşündüğünü söyler. bk. Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 230.

[illegible]

34 Arkoun, Kur'an Okumaları, s. 42.

35 [illegible]

36 Arkoun, a.g.e., s. 6; Coşkun, a.g.e., s. 198.

37 Arkoun, Kur'an Okumaları, s. 45.

38 Arkoun, a.g.e., s. 332-33.

39 krş. Arkoun, [illegible]

40 Arkoun, [illegible]

41 Arkoun, a.g.e., s. 285-86 [illegible]

42 Arkoun, a.g.e., s. 334-35.

43 [illegible] Arkoun, Kur'an Okumaları, s. 239.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire, 1934.

Aliyyü'l-Kârî, Nûreddîn Ali b. Muhammed b. Sultân, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, (thk. Zağlûl), Beyrut, 1985.

Altıntaş, Ramazan, *"Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber* Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", İslâmî Araştırmalar, c. 15, sy. 1-2, (2002).

Altıntaş, Ramazan, *"Fuzûli'de Bilgi ve Tabiat Anlayışı"*, C.Ü.İ.F. Dergisi, c. VI, sy. 1, (Sivas-2002).

Altıntaş, Ramazan, *"Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri"*, C.Ü. İ. Fak. Dergisi, sy. 3, (Sivas-1999).

Altıntaş, Ramazan, *"Iz b. Abdüsselâm'ın İ'tikâdî Görüşleri"*, C.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 4, (Sivas-2000).

Altıntaş, Ramazan, *"Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri"*, C.Ü.İ.F. Dergisi, c. V, sy. 2, (Sivas-2001).

Âmidî, Seyfeddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn, (thk. Ahmed el-Mehdî)*, Kahi-

re, ts.

Âmidî, Seyfeddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, ts.

Âmidî, Seyfeddîn, *el-Mübîn, (thk. H. Mahmûd eş-Şâfiî)*, Kahire, 1993.

Âmidî, Seyfeddîn, *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm, (thk. H. M. Abdüllatif)*, Kahire, 1971.

Amûli, A. Cevadi, *Kur'an'da Kerâmet, (çev. H. Kırlangıç)*, İstanbul, 1995.

Aristo, *Ruh Üzerine, (çev. Zeki Özcan)*, İstanbul, 2000.

Arkoun, *Muhammed, Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapça'ya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998.

Arkoun, *Muhammed, Kur'an Okumaları*, (çev. A. Zeki Ünal), İstanbul, 1995.

Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, (çev. Hakan Yücel), İstanbul, 1999.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305.

Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Kum, 1974.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1996.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1995.

Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989.

Aydın, Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul, 2000.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara, 2001.

Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, ts.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, 1990.

Bağdâdî, *Abdülkâhir, Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.

Bâkıllânî, *Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, İ'câzü'l-Kur'an* (Süyûtî'nin el-İtkân adlı eserinin hâmişinde), İstanbul, 1978.

Bâkıllânî, *Ebû Bekr Muhammed, Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (thk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987.

Bâkıllânî, *Ebû Bekr Muhammed, el-İnsâf, (thk. 'İmâdüddîn A. Haydar)*, Kahire, 1986.

Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (çev. Ş. A. Düzgün), Ankara, 1994.

Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992.

Behiy, Muhammed, *Min Mefâhîmi'l-Kur'an*, Kahire, 1973.

Beyâzîzâde, Kemâleddîn, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), İstanbul, 1949.

Beydâvî, Kâdî Nâsıruddîn, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-İnzâr*, (thk. Abbas Süleymân), Beyrut, 1991.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul, ts.

Beyhakî, Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Mısır, 1358.

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, (çev. M. Görmez), Ankara, 1998.

Bolay, S. Hayri, *"Akıl"* , *DİA*, İstanbul, 1989, II, 238.

Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İs-

tanbul, 1993.
Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul, 1308.
Buhârî, *Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1936.
Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994.
Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası*, (çev. V. Ersoy), İstanbul, 1994.
Bûtî, Ramazan, *Davâbitu'l-Maslaha*, Beyrut, 1982.
Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba) İstanbul, 2000.
Câhız, *Ebû Osman b. Bahr, ed-Delâil ve'l-'İtibâr*, Beyrut, 1988.
Cârullâh, Zühdî Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.
Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire, 1984.
Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânü'l-Kâmil*, Kahire, 1301.
Cisr, Nedim, *Kıstâsü'l-İmân*, Beyrut, 1969.
Cum'a, M. Ali, *el-İcma' 'İnde'l-Usûliyyîn*, Kahire, 1995.
Cürcânî, S. Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1325 h.
Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1987.
Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire, 1992.
Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, 1400.
Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire, 1399.
Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Kahire, 1961.
Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (thk. M. Yûsuf Mûsâ-A. Abdülmünim Abdülhamîd), Kahire, 1950.
Dağ, Mehmet, *"Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi"*, A.Ü.İ.F. İslamî İlimler Enstitüsü Dergisi, 1980, IV, 106.
Davutoğlu, Ahmet, *"İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması"*, Dîvân, (1996/1),
Descartes, R., *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev. M. Karasan), İstanbul, 1977.
Descartes, R., *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. M. Karasan), İstanbul, 1967.
Dihlevî, Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (çev. M. Erdoğan), İstanbul, 1994.
Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun, 1996.
Döndüren, Hamdi, *"Âkıl"*, DİA, II, 247.
Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, Konya, 1977.
Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj Kur'an*, (çev. Suat Yıldırım), İzmir, 1994.
Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1966.
Ebû Davud, *Süleymen b. Eş'âs es-Sicistânî, es-Sünen*, Kahire, 1950.
Ebû Hanîfe, *Nu'man b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-Müteallim"*, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
Ebû Hanîfe, *Nu'man b. Sâbit, "El-Fıkhu'l-Ekber"*, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
Ebû Rîde, *Muhammed Abdülhâdî, Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire, 1989.
Ebû Sa'de, Mehrî Hasan, *el-İtticâhu'l-Aklî fî Müşkileti'l-Ma'rifeti 'İnde'l-Mu'te-*

zile, Kahire, 1993.
Ebû Süleymân, Abdülhamîd Ahmed, *Ezmetü'l-Akli'l-Müslim*, Kahire, 1992.
Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, ts.
Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (çev. A. Şener), Ankara, 1986.
Ebû Zehra, *Muhammed, el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Kahire, 1972.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *"Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı"*, (çev. Ö. Özsoy), İslâmî Araştırmalar, c. 9, sy. 1, (1996), s. 27-29.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhi Hitabın Tabiatı*, (çev.M. Emin Maşalı), Ankara, 2001.
Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa *el-Kûfevî*, *el-Külliyât*, Beyrut, 1992.
Ece, Hüseyin K., *İslam'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000, s. 585.
Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
Erdem, Hüsameddin, *"Rasyonalizm"*, *SBA*, İstanbul, 1990, III, 307-308.
Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1993.
Ergül, Adem, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, 2000.
Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev.C. Koytak-A. Ertürk), İstanbul, 1999.
Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1410h..
Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (thk. Hamûde Gurâba), Kahire, 1955.
Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wıesbaden, 1980.
Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî Ilmi'l-Kelam*, Haydarabad, 1344.
Eyyub Ali, A.K.M., *"Mâtürîdîlik"*, (M. M. Şerîf, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990.
Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1989.
Fârâbî, *Meâni'l-Akl*, (es-Semerâtü'l-Marziyye içinde), nşr. Dietericil, Leiden, 1986.
Fayda, Mustafa, *"Câhiliyye"*, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 17.
Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. M. Ali Neccâr), Beyrut, 1980.
Fevkıye Huseyn, *el-Cüveynî*, Kahire, 1965.
Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Ankara, 1984.
Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. M. Ali Neccâr), Beyrut, ts.
Firuzâbâdî, *Muhammed b. Yakub*, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut, 1994.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, 1983.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Kahire, ts.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *el-Mustasfâ*, (çev. Yunus Apaydın), Kayseri, 1994.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *Faysalu't-Tefrika*, (çev. A. Turan Arslan), İstanbul, 1992.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, (çev. Avni İlhan), Ankara, 1993.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed*, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (thk. Ebû Hafs Seyyid b.

İbrahim b. Sâdık b. 'İmrân), Kahire, 1994.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed, İlcâmu'l-Avâm an 'İlmi'l-Kelâm* (Mecmûâtü'l-Kusûri'l-Avâlî içinde), Kahire, 1972.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed, Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire, 1940.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed, Mi'yâru'l-Ilmi fi'l-Mantık*, (nşr. Ahmed Şemseddîn), Beyrut, 1990.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed, Ravzatü't-Tâlibîn*, (Mecmûâtü'l-Kusûri'l-Avâli içinde), Kahire, 1972.
Gazâlî, *Ebû Hâmid Muhammed, Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, Beyrut, 1986.
Gazâli, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990.
Goleman, *Danıel, Duygusal Zekâ*, (çev. B. Seçkin Yüksel), İstanbul, 1996.
Gökberk, *Macit, Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.
Gurâba, *Hamûde, el-Eş'arî, Kahire*, 1953.
Güneş, Abdülbaki, *"Kur'an Işığında Aklın Gücü ve Sınırı"*, İslami Araştırmalar, c. 11, sy. 3-4, (1998).
Habenneke, Abdurrahmân Hasan, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımaşk, 1992,
Hakîm et-Tirmizî, *Muhammed b. Ali, Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb*, (thk. Nikola Hîr), Kahire, 1958.
Hasan Hanefi, *"Aydınlanmacı İslâm"*, İslâmiyât V, (2002), sy. 2, s. 38.
Hasan Hanefi, *Dirâsâtün Felsefiyyetün*, Kâhire, ts.
Hasan Hanefi, *Kazâyâ Muâsıra*, Beyrut, 1983.
Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, ts.
Hayyât, Ebu'l-Huseyin, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ Ravendiye'l-Mülhid*, (thk. H. S. Nyberg) Kahire, 1925.
Herâs, Muhammed Halîl, *İbn Teymiyye es-Selefi Nakduhu li Mesâliki'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Kahire, ts.
Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-Kelam*, (thk. Semîh Duğyem), Beyrut, ts.
Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, (İslam'ın Klasik Çağı), çev. İ. Akyol, S. Demirci, İstanbul, 1993.
Hoodbhoy, Pervez, *İslam ve Bilim* (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşımı), çev. Eser Birey, İstanbul, 1993.
Hufâcî, Imâd, *Menâhicu'l-Bahs fi'l-Akîde*, Kahire, 1975.
Huseynî, Abdülmuhsin, *el-Ma'rifetü 'İnde'l-Hakîm et-Tirmizî*, Kahire, ts.
Irâkî, Âtıf, *en-Nez'atü'l-Akliyye fî Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, 1993.
Irâkî, Âtıf, *el-Akl ve't-Tenvîr fi'l-Fikri'l-Arabi'l-Muâsır*, Beyrut, 1995.
Işıcık, Yusuf, *Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Konya, 1997.
Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.
Izmirî, Muhammed b.Veli b.Rasûl, *Hâşiye Ale'l-Mir'ât*, Istanbul, 1309/1930.
İblâğ, İnâyetullâh, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, Kahire, 1987.
İbn Abdırabbih, Ahmet b. Muhammed, *İkdü'l-Ferîd*, Beyrut, ts.
İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr alâ Şerhi'd-Dürri'l-Muhtâr*, Kahire, 1307.
İbn Düreyd, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münir), Beyrut, 1987.
İbn Ebi'l-Izz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır, 1373.
İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mekâyis,. Mücmelü'l-Lüga*, (thk. Züheyr Ab-

dülmuhsin Sultan), Beyrut, 1986.
İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lûga*, (thk. Şehâbeddîn Ebû Amr), Beyrut, 1994.
İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut, 1986.
İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1991.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, Kahire, 1317.
İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâti Sıfâti'r-Rabb*, (nşr. M. Halil Heras), Beyrut, 1995.
İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kâhire, ts.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *M. Tefsîru İbn Kesîr*, (thk. M. Ali es-Sabûnî), Beyrut, 1981.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1966.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, Beyrut, 1988.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.
İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985.
İbn Sina, *De Anima*, (nşr. Fazlurrahmân), London, 1970.
İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Beyrut, 1993.
İbn Sina, *en-Necât*, (nşr. Muhyiddîn Sabri el-Kürdî), Kahire, 1957.
İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, Tahran, 1303.
İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Nakzu'l-Mantık*, (thk. M. Abdürrezzâk el-Hamza- Abdürrahmân ez-Zabi'), Kahire, 1951.
İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (thk. Abdüllâtif Abdurrahmân), Beyrut, 1997.
İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantıkiyyîn*, Lahor, 1982.
İbn Teymiyye, Takiyyuddîn, *Mecmû'u Fetâvâ*, (nşr. Abdurrahmân b. Muhammed), Riyad, 1381.
İbn Vehb, Ebu'l-Hasen İshâk b. İbrahim, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, (nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadise), Bağdat, 1967.
İbnü Ebi'd-Dünyâ, *el-Akl ve Fazlüh*, Kahire, 1946.
İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, (nşr. Ammar et-Tâlibî) Duhâ, 1992.
İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir, *Kânûnu't-Te'vîl*, (nşr. Muhammed Süleymânî), Beyrut, 1990.
İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Kahire, ts.
İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan 'İzzüddîn b. el-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, ts.
İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn, *Kitâbü'l-Müsâyere*, İstanbul, 1979.
İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, (thk. T. Arnold), Haydarabad, 1316.
İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî, *İsâru'l-Hak ale'l-Halk*, Mısır, 1318.

İbrahim b. Hasan b. Sâlim, *Kadıyyetü't-Te'vîl*, Beyrut, 1993.
İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul,ts.
İkbal, Muhammed, *Risâletü'l-Hulûd*, (Arapçaya çev. M. Saîd Cemâlüddin), Kahire, 1955. İkbal, Muhammed, *Câvidnâme*, (çev. A.Schimmel), Ankara, 2000.
İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994.
İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
İsfehânî, Râgıb, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*, Kahire, 1973.
İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Beyrut, 1983.
İslambûlî, Sâmir, *Ilmullâh ve Hürriyyetü'l-İnsân*, Dımaşk, 1994.
İsmail b. Abbad, *el-Muhît fi'l-Lüğa*, (thk. M. Hasan el-Yâsîn), Beyrut, 1994.
İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hılâf*, Dersaâdet, 1330.
İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, 1981.
İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, ts.
İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, (çev. A.Y. Özemre), İstanbul, 1998.
Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire, ts.
Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, 1965.
Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Me'ârif)*, thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin, Kahire, ts.
Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (el-İmâm Kasım er-Rassî, Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Mısır, 1971.
Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. Adnan Muhammed Zarzur), Kahire, 1966.
Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâın*, Beyrut, ts.
Kâdî, Abdülfettâh, *el-Kırâatü'ş-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lüğati'l-Arab*, Beyrut, 1981.
Karadeniz, Osman, "*Akıl-Vahiy İlişkisi*", Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-Kasım-Aralık 1997), s. 39.
Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İçtihad*, Ankara, 1971.
Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul, 1982.
Kevserî, M. Zâhid, "*Mukaddimetü'n-Nâşir*", (İbn Asâkir, Tebyînü Kezibi'l-Müfterî), Beyrut, 1984.
Kevserî, M. Zâhid, "*et-Ta'lîkat*", (Cüveynî, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye içinde), Kahire, 1992.
Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara, 1992.
Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul, 1995.
Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul, 1999.
Kırbaşoğlu, M. Hayri, "*Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*", (I. Kur'an Sempozyumu içinde), Ankara, 1994, s. 369.
Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1994.
Koçkuzu, A. Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988.

Konya'lı, Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul, 1968.
Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halefi'l-Eşarî, *Kitâbu'l-Makâlâti'l-Firak*, Tahran, 1963.
Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965.
Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996.
Lalande, A., *La Raison et Les Normes*, Paris, 1933.
Leibniz, G.W, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev. Hüseyin Batu), İstanbul, 1986.
Lock, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, 1992.
M. Tâhir b. Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. V. Akyüz-M. Erdoğan), İstanbul, 1999.
Macit Fahri, *Aristoteles*, Beyrut, 1958.
Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998.
Mahmud Kâsım, *Nazariyyetü'l-Ma'rife 'İnde İbn Rüşd*, Kahire, 1969.
Malatî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, (nşr. M. Z. el-Kevserî), Beyrut, 1967.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 72a, 252b, (Yazma-Selimağa Kütüphanesi, No: 40).
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.
Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut, 1987.
Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, (thk. Yâsîn Muhammed), Beyrut, 1995.
Mekkî, el-Kaysî, *el-İbâne 'an Ma'ani'l-Kıraat*, (thk., Abdülfettâh İsmail Şiblî), Mısır, ts.
Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1968.
Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, 1984.
Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut, ts.
Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (çev. Komisyon), İstanbul, 1987.
Mir Veliyuddîn, *"Mu'tezile"* (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990.
Mu'tık, Avvâd b. Abdillah, *el-Mu'tezile*, Riyâd, 1996.
Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut, 1992.
Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1998.
Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Vasâyâ*, (thk. Abdülkâdir Atâ), Kahire, 1964.
Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb, ts.
Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhu*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut, 1986, s. 19-20.
Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1974.
Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, (çev. P. Uzay), İstanbul, 1997.
Mustafa Hilmî, *Usûlü'd-Dîn*, İskenderiye, ts.
Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-Akl ve'l-Ilm*, Kahire, 1981.

Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire, 1381.
Müfid, Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât*, Tebriz, 1371.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Kahire, 1955.
Nader, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Kahire, 1950.
Nasr, S. Hüseyin, "*Kur'an'da Vahiy, Düşünce ve Akıl*", çev. Sadık Kılıç, (İslam'da Sembolik Dil adlı eserin içinde), İstanbul, 1995, s. 238.
Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Kahire, 1964.
Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, İstanbul, 1984.
Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fî Akâdi Ehli'l-İslâm*, Konya, 1327.
Nesefî, Ebu'l-Muîn, *et-Temhîd li Kavâıdi't-Tevhîd*, Kahire, 1986.
Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.
Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999.
Neşşâr, Ali Sami, *Menâhicu'l-Bahs Inde Müfekkiri'l-İslam*, Beyrut, 1984.
Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara, 1993.
Oleron, Pıerre, *Zekâ*, (çev. Ela Güngören), İstanbul, 1986.
Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2000.
Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1996.
Özbaydar, Sabri, *Psikoloji*, İstanbul, 1970.
Özcan, Hanifi, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.
Özdemir, Metin, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", C.Ü.İ.F. Dergisi, C.V, sy. 2 (Sivas-2001)
Paul, J.-Seailles, G., *Metâlib ve Mezahip*, çev. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.
Penfield, Wilder, *The Myserty of the Mind*, Princeton, 1975.
Peterson, Michel, "*İman ve Akıl*" (Din ve Bilim içinde), çev. C. Sadık Yaran, Samsun, 1997.
Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (nşr. H. P. Lins), Kahire, 1963.
Râzî, Abdülkâdir, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtâru's-Sıhâh*, Kahire, ts.
Râzî, Fahreddîn, *en-Nübüvvât*, Kahire, ts.
Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1995.
Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (nşr. M. Fahrî), Beyrut, 1978.
Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990.
Râzî, Fahreddîn, *Muhassal: Efkâru'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, Beyrut, 1984.
Ressî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefe't-Teşbîhi Ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971.
Ressî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971.
Ressî, Kasım b. İbrahim, "*Ahvâlu'l-Adl ve't-Tevhîd*", (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. Muhammed Ammâra, Kahire, 1971.
Rûmî, Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîseti fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1407.
Sabûnî, İsmail, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, (Mecmûâtü'r-Resâili'l-Müniriyye içinde), haz. Muhammed Emin, Beyrut, 1970.
Sabûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Bekir Topaloğlu), Dımaşk,

1979.
Sâfî, Lui, *"el-Vahyû ve'l-Aklu Bahsun fî İşkâliyeti Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl"*, İslâmiyyât el-Ma'rife, c. III, sy. 11, Selangor (Malaysia), 1998, s. 49-50.
Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, (çev. M. Özel), İstanbul, 1990.
Subhi, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992.
Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978.
Suyûtî, Celâleddîn, *el-Muzher fî Ulûmi'l-Lüğa*, Kahire, 1958.
Suyûtî, Celâleddîn, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*, Kahire, ts.
Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kahire, 1986.
Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, 1990.
Şâfiî, H. Mahmûd, *"Min Kazâye'l-Menhec fî 'İlmi'l-Kelâm"*, Dirâsâtün Arabiyyetün ve İslâmiyyetün, sy. 1, (Kahire-1983), s. 27.
Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Kahire, 1998.
Şâfiî, H. Mahmûd, *el-Medhal İlâ Dirâseti 'İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1991.
Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Divân*, Beyrut, 1974.
Şahin, Hasan, *"Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı"*, (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî isimli kitabın içinde), Kayseri, 1988, s. 112.
Şahin, Naim, *"Kur'an-ı Kerim'da Akıl ve Aklın Değeri Meselesi"*, S.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 8, (Konya-1998), s. 237.
Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât*, (çev. M. Erdoğan), İstanbul, 1990.
Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986.
Şemseddîn Sami, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul, 1317.
Şerif, M. M., *"Yunan Düşüncesi"*, (İslam Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1990.
Şeyh Müfîd, Muhammed b. en-Nu'mân, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz, 1363.
Şeyh Zâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, Kahire, ts.
Şınkîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed, *Advâü'l-Beyân fî İzâhı'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, Riyad, 1403h.
Şimşek, Said, *Kur'an'da İki Mesele*, Konya, 1987.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1954.
Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (çev. Şerafeddîn Gölcük), İstanbul, 1980.
Taftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (haz.S. Uludağ), İstanbul, 1982.
Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l'ulûm*, (nşr. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr), Kahire, ts.
Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut, 1996.
Tihâmî, Nevra, *el-İtticâhâtü's-Sünniyye ve'l-Mu'teziliyye fî Te'vîli'l-Kur'an*, Tunus, 1982.
Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *es-Sünen*, Kahire, 1977.
Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul, 1981.
Topaloğlu, Bekir, *"Basîr"* DİA, İstanbul, 1992.
Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1970.
Topçu, Nurettin, *Bergson*, İstanbul, 1968.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1986.
Tunç, Cihat, "*İslam Dininde Kalb ve Aklın Önemi*", E.Ü.İ.F. Dergisi, sy. 7, (Kayseri-1990), s. 23.
Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-Muhassal*, Kahire, 1323.
Tûsî, Nasîruddîn, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, Tahran, 1285.
Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998.
Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul, 1992.
Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979.
Üçok, Necip, *Genel Dilbilim Dersleri*, Ankara, 1947.
Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1997.
Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986.
Watt, Montgomory, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayaz-A. Yüksel), Ankara, 1986.
Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981.
Watt, W. Montgomory, Modern Dünyada İslam Vahyi, (çev. M. S. Aydın), Ankara, 1982.
Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.
Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2001.
Yahyâ b. Hüseyin, "*er-Reddü Ale'l-Mücbirati'l-Kaderiyye*", (Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971.
Yaltkaya, Korkut, "*Bellek Bozuklukları*", Bilim ve Teknik, sy., 389, (Nisan-2000), s. 44.
Yavuz, Yusuf Şevki, "*Akıl*" DİA, İstanbul, 1989, II, 244.
Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1983.
Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987.
Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul.
Zebîdî, Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Ali Şirî), Beyrut, 1994.
Zekeriyya İbrahim, *Bergson*, Kahire, 1968.
Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Beyrut, 1987.
Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1979.
Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1972.
Zeydan, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, ts.
Zeyne, Hüsnî, *el-Akl 'İnde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'İnde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut, 1978.

İslâm Düşüncesinde

İŞLEVSEL AKIL

ramazan altıntaş

Bilindiği gibi medeniyet projesi bir bütündür. Ama her bütünsel inşânın bir ana merkezi vardır. Hayatı, eşyâyı, insanı ve varlığı yeniden anlamanın/yorumlamanın yolu, yeni paradigmalar ve yeni bilgi sistemleri oluşturmaktan geçer. Bilgi sistemlerinin inşâsı için oluşturucu bir akla ihtiyaç vardır. Oluşturucu aklın ihyâ ve inşâsı ile ancak yeni bir kültür ve medeniyet sıçraması gerçekleştirilebilir.

İslam düşüncesi alanında bir zenginlik kaynağı olarak görülen ve de görülmesi gereken kelami ekollerin her biri diğerinden sistematik düşünce temelinde bağımsız olarak tüzel gelişim şartlarına ve kurucu teorisyenlerinin bireysel tabiatlarına özgü bir karakter taşımaları yönüyle, akıl ve nakle biçtikleri rolde dönüşümlü bir çizgi izlediklerinden söz edilebilir. Elbette düz olmayan bu çizginin varoluşunda merkezin etkisi kadar sosyal çevrenin etkisi de göz ardı edilmemelidir. Zira, geçmişin anlam araştırması ve kritiği yapılmadan geleceğin inşâsı, sağlam zeminler üzerine sağlıklı bir şekilde oturtulamaz.

Bu araştırmada muhtasar bir şekilde İslam düşüncesi alanında 'aklın' geçirdiği tarihsel serüvene, Kur'an'da akıl ve bu aklın ürettiği bilginin değeri gibi mes'elelere değinilmekte, Kelam mirasımızda bilgiyi oluşturucu araçların başında gelen aklın, ontolojik yapısı, aklın epistemolojik alanla ilgili ilişkileri farklı yönlerden ele alınıp tahlil edilerek, aklın tanımı ve değeri konusunda çağdaş yaklaşımlar ele alınmaya çalışılmaktadır.



PINAR YAYINLARI
İstanbul Kitap Kültür Merkezi
Büyükreşit Paşa Cad. No:22/16
Vezneciler İstanbul
tel : (212) 520 98 90 - 527 06 77
www.pinaryayinlari.com

ISBN 975-352-185-5

